

苏国勋 主编

THEORETICAL LOGIC IN SOCIOLOGY

社会学的理论逻辑

（第二卷）

古典思想中的矛盾：马克思和涂尔干

〔美〕杰弗里·C.亚历山大 著



社会学名著译丛

社会学的理论逻辑

（第二卷）

古典思想中的矛盾：马克思和涂尔干

〔美〕杰弗里·C.亚历山大　著

夏光　戴盛中 译　夏光 校

商　务　印　书　馆

2008年·北京

图书在版编目(CIP)数据

社会学的理论逻辑(第二卷),古典思想中的矛盾:马克思和涂尔干/〔美〕亚历山大著;夏光,戴盛中译. —北京:商务印书馆,2008
(社会学名著译丛)
ISBN 978-7-100-05445-4

I. 社… II. ①亚…②夏…③戴… III. ①社会学—理论研究②马克思,K.(1818～1883)—社会学—思想评论③涂尔干,E.(1858～1917)—社会学—思想评论 IV. C91 A811.64 B565.49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 039294 号

社会学名著译丛
社会学的理论逻辑(第二卷)
古典思想中的矛盾:马克思和涂尔干
〔美〕杰弗里·C.亚历山大 著
夏光 戴盛中 译 夏光 校

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-05445-4

2008年7月第1版 开本 850×1168 1/32
2008年7月北京第1次印刷 印张 22 7/8

定价:43.00元

前　言

xvii 这是一个四卷本著作中的第二卷。我自然希望读者能完整地阅读全书，但我意识到这也许是不可能的，因而为便于阅读我使每一卷都独立于其他卷。

因为全书是一个整体，所以在一些重要方面后续各卷都必然以其前一卷的论点为基础。本卷正是在第一卷《实证主义、预设与当前的争论》的框架和论点的背景下形成的。在第一卷中，对于科学的性质及其各要素之间的关系，对于当代社会学中理论争论的状况，对于好的理论所应具备的特质，以及对于实证主义社会学可能具有的客观性，我都作了一些论述。在此我不可能全面综述我的有关论点，但我将尽量提供足够的背景知识以便使读者更充分地理解本书。当然，在本卷中我会时时回到上卷的主题中去；一些在上卷中只作了抽象思考的问题，将在本卷中予以具体分析。不过，对很多问题也不能一概如此；况且，本卷之具体情况也需要某种抽象。不用说，对于读 xviii 过前卷的人，这种抽象就大可不必了。

在第一卷中我同时展开了两场论战。首先，在当代关于科学的理解中有一种明显的实证主义倾向，它既存在于科学哲学家和科学社会学家当中，也存在于实际科学工作者身上，而这一倾向正是我所反对的。实证主义信条的核心之点是事实陈述在本体论意义上可以与非事实陈述或一般性相分离。从这一信条出发就必然得出如下结

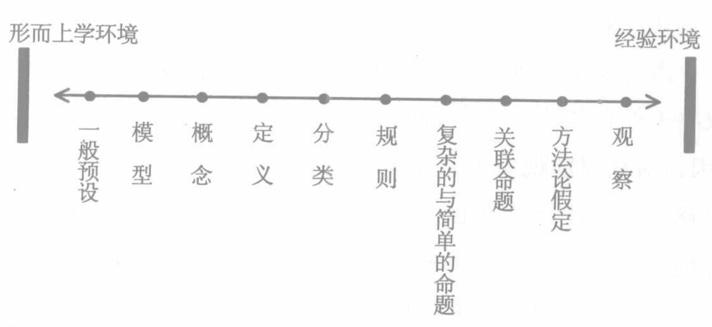
论:哲学或形而上学问题在真正的经验科学中无关紧要,理论争论只有诉诸经验实验才能得以解决,证实或证伪的方法论技术具有关键性和根本性意义。与之相反,在我看来,在科学中一般思考和具体思考都是不可或缺的;我还认为,与"方法论的"或"经验的"逻辑不同,"理论的"逻辑所指的是影响具体描述的一般假定。这种对理论逻辑的更为一般的关注正是整本著作的焦点。

争论之二是针对非实证主义框架中的理论观点而展开的。我认为,社会学理论中一些新近的争论都试图把理论观点还原——"合并"——成这样或那样的特殊的非经验信条。例如,理论经验主义(theoretical empiricalism)就试图将社会学理论还原成方法论假设,把冲突理论还原成关于经验世界在某个特定时期的相对均衡的假定,把反功能主义观点还原成关于科学模式的性质的假定,把试图在知识社会学中实施着一项"强纲领"的意识形态批判还原成理论家们的视角中的政治成分。

相反,我认为科学可被看作是一个多层次连续体:从最一般的形而上预设,到较具体的意识形态的假定和模型,再到更经验的假定和方法论信念,直至纯粹经验性的命题和"事实"都包含于其中。我还认为,这些层次之间既相对独立又彼此关联。社会学的**理论**逻辑的任务就在于说明这些层次的不同内容和相互关系。进一步说,只有像这样多层次地理解科学,才能解决唯心主义与实证主义(或唯物主义)的科学观之分歧,因为只有这样才能清楚地看出每一个科学陈述都是经验环境与形而上环境之交互作用的产物。图 1 是我对科学连续体的勾画:在第一卷中我曾描述了这一连续体,在此为了阅读的方便我对它作一些复述。

xix

图 1 科学连续体及其要素



作为第二场争论的一部分，我得出的结论如下：最近这些理论争论不仅是还原论或合并论的，而且都忽视了社会科学论证中最一般的因素。我把这些因素称为“预设”，并把它规定为任何社会科学家关于人类行动的性质及其何以会聚集成为模式化的安排的假定。

预设涉及的是行动和秩序的问题。首先，在这里我不得不简化某些已经在先前花费篇幅讨论过的复杂问题。我认为，可以从工具的理性化方面来规定行动，也可以强调行动的不合理性的规范的或情感的方面。前者是唯物主义的，后者是唯心主义的。而在这两者之外当然还有一种较全面的综合性多元论观点。其次，理论还要说明秩序问题。社会秩序是个人协商的结果，还是具有特殊的或突发的属性的集体结构？个人主义理论往往能揭示出经验互动中的某些重要因素，但却忽视了行动所由发生并规定行动性质的不可见的参数。另一方面，在这种强调集体秩序的理论中，个人行动仍会是极为重要的，因为关于行动的性质之假定决定了对这种集体秩序将会作何描述。唯心主义行动理论常常赋予集体秩序以某种规范的形式，这种观点的可取之处是把集体结构与个人志愿结合起来，因为规范秩序是以内在的、主观的信念为基础的。但就其自身而言，这种观点 XX

夸大了集体对个人的回应。相反,如果像唯实论所假定的那样行动是工具化的和合理性的,那么集体结构就会被说成是外在的和物质的——因为如果动机总是经过计算的和讲求效率的,那么行动就完全取决于外在压力。在这种理论中主观性和动机问题被置之不理了,因而对秩序的说明也只能是决定论的。对集体秩序问题的这两种解释构成了社会学唯心主义与社会学唯物主义的传统,这两种传统与纯属认识论意义上的唯心主义与唯物主义的传统是判然有别的。当然,从理论上说,同样可能对集体秩序作综合的多元论解释。

正是在这样两场论战的背景下我才提出某些技术性论点,这些论点初看起来可能会使未读过第一卷的人感到迷惑。这些论点涉及:(1)科学理论中的"合并"的危险性;(2)在最一般的预设层次上多元论的重要性;和(3)在这一预设层次本身"还原"的危险性。不过,在前面的概述的基础上下述论点就较容易理解了。(1)合并论试图以科学连续体中某一特殊层次为基础建立其他所有层次。例如,"冲突社会学"就是一种合并论,还有"批判社会学"和拥护或反对"功能主义社会学"的观点也是这样。换言之,我在前面提到的那些论点都体现了合并论方法的危险。(2)在最一般、最广泛的科学推理层次即预设层次上,多元论思想要优越于唯心主义或唯物主义的片面理论。这两种一元论的独到之处使它们得以成立,但其自身的致命弱点又使得它们令人难以接受。(3)在预设层次上,一元论思维往往为某种形式的还原论——把行动问题还原为秩序问题——所掩盖。社会学中的唯心主义者和唯物主义者们常常——实际上几乎一直——认为,只有以某种规范论或工具论的方式说明行动才能得出集体主义而非个人主义的结论。这种还原是虚假的。行动问题与秩序问题是相对独立的,尽管一旦它们得以确立,又会发生深刻的互相影响。对

xxi

行动的规范论或工具论解释既可以是集体主义的，也可以是个人主义的。

在第一卷中我还提出了其他一些论点。其中最重要的是，非实证主义思想未必就是相对主义的，它自身也可以具有某种客观性。某种一般的和广泛的理论标准——多元性——是保持这种客观的、普遍的观点之基础。我希望在下文中能证明这种客观性。

我用一种不能再简单的方式概述了第一卷中的有关论点。但我相信，这种概述将足以使读者了解我对马克思和涂尔干所作的下述分析的背景。闲话少叙，言归正传，下面即开始对古典社会学奠基人的考察。

注：在这里以及后面各卷中我不再复述我在第一卷中已提到的对很多人——老师、同事、学生、编辑、家人和朋友——的感激之情了，在这一长篇巨制的撰写过程中他们给予我必要的帮助。但在这里我要特别感谢肯尼思·拉斯马森的宝贵支持：他提供了德文的译文和校对。

总　目　录

第三卷 理论综合的古典尝试:马克斯·韦伯

第四卷　古典思想的现代重建:塔尔科特·帕森斯

第二卷目录

第二部分 通向集体秩序的两条不同的途径

第三部分 单维理论及其不满

第一章　绪论　作为解释的一般理论论证：

“解读”的关键作用

在上一卷我曾指出，科学连续体中的某些要素比其他因素更为重要，或至少就其在特定的、“预设”意义上所特别具有复杂效果而言是如此。我还指出，在预设层次自身，某一特殊信念相对来说也可能是更为关键的。那么，下一步该怎么办呢？　1

我决定采取初看起来颇有争议的方式：我将通过解释或“解读”来理解社会学史中的主要文献的意义来展开我的论述。但是，为什么我要采取解读的方式，而不更直接、更入时地讨论经验问题并据此论证多元论观点的长处呢？同时，我所谈论的那些理论家都已谢世，而其中三位的贡献更是半个世纪以前的事了，为什么我仍热衷于对其进行解释呢？从某些重要方面来说，之所以我会这样做，是因为只有通过解释和重新解释“经典”著作才能展开社会科学中的基本论证。在第一卷中我曾指出，社会科学与自然科学的主要区别不在于前者的主观取向，而在于社会科学很难就合适的主观取向达成共识。实际上，正因此，社会科学中的一般争论就离不开“经典著作”了；而尽管经验知识的积累与日俱增，但理论争论往往需要从关于当代现实的探讨中回到经典思想家们那里去。只有这样才能在某种共同基础上进行一般的、抽象的争论。也惟其如此，“哲学”争论才能采取某　2

种具体的、特殊的因而易于理解的形式。其实,我在图1中提供的科学连续体模型可以被视作用来说明这些问题的一个隐喻。如果说科学论证是从较一般的陈述转向较具体的陈述的话,那么科学连续体则是从关于当前经验的争论扩展到了社会科学奠基者们所提出的那些预设上去。在很多情况下社会科学的重要进展正是以科学连续体中最一般的预设为基础的,我将在这本书的其余部分讨论这一基础。

社会学中的实证主义观点自然会否认解读经典著作具有理论论证的作用。如果还有那么一种延续性地位的话,经典著作充其量只具有"范式"意义,从方法论和命题层次上为科学研究提供确切的模型。[1]这一观点的最系统、最有力的表述可见诸罗伯特·K.默顿的论证,他以社会学理论的"系统"取代社会学理论的"历史"。[2]默顿在其论文中选用的格言是怀特海所谓"一门没能忘记其奠基人的科学是失败的";而在对社会学所作的经验论和累积论解释的基础上,他又区分了对学科开创者的"科学主义"态度和"人本主义"态度。在人本主义态度中,主观解释是根本的,不断重新阅读经典之作是必要的。与之相反,在科学主义态度中,成熟的标志是这些经典之作能被扔到一旁。科学是客观的学问,因此由不断重新阅读所获的"博学"有可能妨碍"原创性"。在默顿看来,如果要研究历史文献的话,就应将其置于真正的历史背景中阅读,从中发现新的有关科学思想史前史的编年资料。然而,用一般的解释方式去阅读历史文献只不过是"评注性的"。解释性评注是平庸的,因为它在试图折中科学主义与人本主义取向的同时抹杀了分类系统与历史的区别。[3]实际上,社会科学家重新阅读经典的理由只能是,他能从中发现新的具体的经验观念——这些发现作为其新增加的经验知识之结果而发展。[4]因此,经典著作之值得重读,乃在于它们还能提供"尚未发掘出的信

息”——这些信息还能以一种解释性的方式加以“有效的利用”。[5]

第一卷曾表明，在自然科学本身的发展中，一般的、非经验性的讨论往往也起着决定作用。实际上，在某些重要情形下，自然科学为了求得这种发展也必须重新解释和重新理解先前的历史文献。[6]在社会科学中，一般论证更是一种常用的独立论证形式，因而正是在社会科学中，早先的著作才具有启发性和经典性。默顿想把自然科学的模式移植到社会科学中，而反对这种立场的最好论点可以在社会科学本身的具体实践中看到。

不过，社会学的核心信念到底是怎样产生的呢，而其他社会科学家们又怎么能接受这些原则呢？战后的每一种新理论在一定意义上都提供了对经典著作的关键性解读。对冲突理论、意识形态决定论、与系统理论相反的制度理论以及甚至消除理论思考的主张的论证——第一卷对所有这些还原论观点都进行了考察——都是根据对马克思或涂尔干或韦伯或帕森斯的著作“到底意味着”什么的解读而提出的。进一步说，这种引经据典式的解释往往是某个理论得以形成的关键原因。[7]在最一般的预设层次上，这种对重新阅读经典的依赖就更为重要。为某种一般理论进行辩护的最好办法就是去证明其预设在某个有影响的经典思想家那里就已出现，或者与此相反，去证明这种预设与为某些当代理论家们及其追随者们所诅咒的经典思想家毫不相干。当然，每一种主要的预设型思维模式都体现在经验的命题和例证上；但是，这些思维模式又都是建立在对社会学经典著作的高技巧和倾向性的解读之基础上的。正因此，这些解读总是含糊而充满歧义的。它们远不是客观的经验性评价，而是根据其自身的预设展开的。如此说来，每一种解读都是批判性的，都是为了证明某一特定的理论效应而从某一特殊角度提出的论点。

如果社会科学的特殊的和一般的论证都是在重新解释经典的形式和条件下提出的，那么，毫不奇怪，社会科学中观点的重要转变就与这种解释过程难分难解了。社会科学中的变化不只是与经验的失范(anomaly)有关，而且还取决于一般性假设的变化。一般性假设反过来又由于对经典著作的创造性和革命性解释而受到挑战。新的经验批判反映了一般假设的变化，同样也是由“历史的”解释之变化所导致的。而且，这些批判确实总是伴随着“历史”解释的变化，并且由这些变化维系着。在社会科学中每一种经验修正都遵循着第一卷所说的一般的预设路线。社会科学发展的起因和根据往往是某个特殊经典传统中的“修正主义”，或者是一种传统对另一种传统的取而代之。

最后，如果各种社会科学经典果真是首先由结构性的分歧产生出来的，那么在发生重大而激烈的理论冲突的时候重新阅读经典在思想上就是至关重要的了。人们不一定要根据罗伯特·W.弗里德里克斯和阿尔文·W.古尔德纳在1960年代提出的总体论和合并论的“危机”观点，才能理解周期性的危机感是思想领域中的经验事实。如果解读对于一般论证是至关重要的，那么一般理论中的危机自然就可以看作是解释的危机了。在危机时期人们甚至难以就经典著作的实际内容达成共识，至于谁是真正的经典作家就更是众说纷纭了。因此，下述情况就不是巧合的了：那些试图去描述1960年代末的社会学之动荡的主要著作——如古尔德纳的《西方社会学面临的危机》(1970)、弗里德里克斯的《社会学的社会学》(1970)和安东尼·吉登斯的《资本主义与现代社会理论》(1972)——都对经典著作进行了大幅度修正，即便他们自称是基于社会的而不仅仅是思想的原因才提出其观点的。弗里德里克斯开创了战后社会学的修正史，并由此提

出了他对冲突学派的辩护性解释。他明白无误地批评默顿的下述观点，即认为“就一种‘理论’态度的实质可行性而言，历史不能向我们提供任何启示”。他认为他本人的理论“是合理的，因为它说明了当今就学科范式基础展开的种种争论的缘由”。[8]古尔德纳的做法甚至更为雄心勃勃。他提出对全部社会学历史作修正。在这种意识形态背景下，他重新解释了整个社会学传统，尤其是塔尔科特·帕森斯的理论。他认为这个传统是保守主义的和唯心主义的。古尔德纳一方面为向意识形态的还原和激进的新社会科学呐喊，另一方面又强调他的关键论点根源于对经典著作的重新解释。[9]吉登斯对经典理论中的意识形态基础作出了新马克思主义的解释，他明确地把社会学的危机与解释的危机联系起来。他以一种反帕森斯的方式重新考察了马克思、涂尔干和韦伯的著作，他认为这种新的解读对任何理论观点都是至关重要的。[10]

5

当然，任何解释性的阅读策略都会直接导致“历史”问题，即为默顿的经典论文所准确描述的历史与理论的关系之问题。不过，尽管理论努力总是针对社会学史中的历史人物和经典著作的，但从根本上说每一种解读又都是非历史的。我不同意默顿对(社会学的)历史与系统所作的区分，因为这种区分的基础是下述错误观念，即科学与历史是没有预设的。任何试图重建某部经典著作的“真正”历史意义的努力注定是徒劳的，因为我们的判断是且必然是根据产生于当代的理论目标所作的评价。实际上，一旦与理论相联系，“历史”就可能被误解，因为历史往往变成辉格式的——变成作者对过去的理论如何与自己的观点相趋同的解释。这种趋同性解释仅仅把“历史”当作正当性的依据来使用。[11]具有讽刺意味的是在这些辩解中潜藏着某种实证主义倾向，因为这些辩解乃意味着如今地道的“现代”理论家

们已经发现了自然是无可争辩的真理。这种趋同性解释减小了全面思考一般理论问题的可能性,因为这种现在与历史相一致的主张使得作者回避那些在历史上失败了的理论观点。

当然,问题在于,历史本身并不是客观的,它可以用来证明根本上不同的东西。H.斯图亚特·休斯和帕森斯都谈到了规范论理论和心理学理论在1890年代的成功产生;罗伯特·R.尼斯比特也指出了对现代性的反应在五十年前的同样成功。[12]但是,如果能有效地证明规范论曾出现于两个不同历史时期的话,那么它就不是历史的必然了。更能说明问题的是,还有人用一种完全相反的方式来解读思想史,进而为趋同论辩护。例如,在哈列维和霍克海默看来,"现代"理论的特征是它与浪漫主义观念的根本性决裂,是它所具有的工具论或技术论的分析模型。[13]这类互相矛盾的论点的存在本身就清楚地表明,直线式的历史发展实际上是不可能的。为任何这类趋同进行辩护——无论是从积极的还是从消极的意义上说——实际上都是把理论论证还原成了经验证明。历史证据并不能够取代理论论证。理论争论从来都没有终止过,直到最近依然如此。在不同的历史时期,预设上的冲突一直都处于争论的核心。尽管某种观点可能一时占了上风,但所有理论流派在历史上都会有它们的传人和印迹。[14]

6

因此,在为趋同论所作的辩护背后,存在着"共识的历史"这一庸俗的观念。在我看来这种共识纯属子虚乌有,在以下诸章中我就试图说明互相冲突的各社会学传统之起源。在这个意义上我并不拒斥历史,我所拒斥的仅仅是"历史"。一种对社会科学的背景的忠实而正确的历史解释既要说明一致的地方,又要说明激烈的冲突。如果我们想要理解理论语言本身的话,那我们就应该知道理论所由产生

的一些具体的历史背景，但我们又不能仅仅根据我们关于历史的知识来理解理论。

不过，正如我必须反对趋同论一样，我也必须反对那种同样歪曲地利用历史来证明理论正处于前所未有的危机的观点。“危机”论实际上是以一种奇特的方式表现出来的趋同论，是趋同论的一个镜像。趋同论是乐观主义的和辉格式的历史观，而危机论则是启示录式的。危机论预言了理论争论所面临的转变，这种转变带来的一切都是陌生的——那将是一个不再有理论分歧的太平盛世。但事实上，尽管理论危机意味着分析上的不一致，却并不是产生强烈的失望情绪的真正根源。相反，危机论意味着，分析上的不一致已经附着于意识形态的分歧了。正是这种依附使人感到整个学科的断裂与片段化。危机论者认为这种依附的经验事实是结构上的必然：“历史”产生了意识形态的结构，这一结构决定了其中的各种理论只能谈论过去。然而这种戏剧化的叙述歪曲了社会学思想的真正性质，它所说的认知因素与意识形态因素的相关之密切已经超出了理论逻辑所实际允许的范围。[15]因此，危机论实际上有害于互相沟通、合理争论和理论批评。正像趋同论对历史的误用一样，危机论也使人们的思想兴趣从实际理论问题上转移开来，而只关心危机本身的社会根源。如果是社会或历史的发展产生了理论危机，那么这种危机自然只能从发展本身得到解决。但是同其他任何解读一样，危机论也失之偏颇。危机论者们大谈历史的力量，而从分析上说历史又总是只站在他们的立场上。假若“历史”真的是决定性的，那么他们何必又对解读经典如此热衷呢？

前此我曾试图为较客观的争论提供基础（第一卷，第四章）。我根据前面所建立的独特的预设性标准来看待解释。我想证明的是，

7

正是这些一般问题形成了经典思想的基本格局,正是基于某种预设,那些奠基者们才能做到他们最想做的事情,也正是他们在预设上的局限产生了他们无法解决的问题。我将证明,这些经典理论家们远非为实证主义者们所形容的客观事实的兜售商,他们也不像还原论所说的那样只关心较具体的科学观念层次。这些理论家们也探讨一般问题,他们试图解开人类行动和社会秩序之谜。在我看来,他们对经验世界的研究在一定程度上是为了证实和说明他们所发展和预设的结论。

我之解读经典理论,并不是为了从旧的文献中发掘新的东西,或者翻译迄今尚未译过的作品,也不靠"最新学术成果"来证明我的主张——尽管我的确希望能在文献方面有一些"发现"并提供一些新的必要的翻译,而且尽可能利用最新学术成果。[16]相反,我主要致力于说明理论争论本身的性质。我将从一种多元论观点出发来评价和批判奠基者们,因为我相信经典思想的障碍在于未能充分地理解和具备某种综合逻辑。我将证明,在他们的著作中之所以出现了无疑是含糊的残余范畴(residual categories),其原因在于他们未能达到理论的多元性。他们的弟子和追随者的任务也是由此而确定的。杰出的弟子之标志便是,他对其先师的遗产中未解决的理论的张力十分敏感。修正是在忠实阐释的幌子下进行的,但这种修正又——往往是不自觉地——在结构上受到原著中的张力的影响,那些杰出的弟子试图克服这些问题。

如果有人坚持认为解读的有效性取决于某个一次性的"关键实验"的话,那就很难说明解读的过程以及围绕那些主要经典思想家而成长起来的各种虔诚的"主义"或流派了。如果我的解读所提出的观点是足够一般化的,而且解读本身充分反映了原著内容的实际变化,

那么我就应当能够解释那些奠基者们及其学派的理论中的问题，以及那些试图解决这些问题的二手文献中的矛盾与分歧。[17]下面我就着手这项工作。

第 一 部 分
集体秩序与行动的两可性

第二章　马克思的早期阶段(1)：

从道德批判到外在必然性

如果我们对“解读”的理论意义还有什么疑虑的话，那么我们只消看看对马克思著作的重新解读对于后来好几代西方社会思想家所具有的关键性意义就能消除这种疑虑。解读原著与社会理论的关系不仅直接表现在像 L. 阿尔都塞的《读〈资本论〉》这样的著作中；而且还表现为较隐蔽的方式，通过这种方式，每一代的马克思主义理论都提出了自己最重要的理论修正，重新对马克思原著的内容进行了阐发——从拉布里奥拉的《唯物史观论丛》和普列汉诺夫的《历史唯物主义》到列斐伏尔的《辩证唯物主义》和萨特的《辩证理性批判》，一概如此。

一般认为，自由与必然的关系是马克思著作中的核心问题。在我看来，在马克思的成熟著作中这种关系表现为一种矛盾，即：马克思一方面在意识形态上信奉自由的发展，另一方面又从理论上论证个人行动要取决于外在的集体秩序。集体秩序的决定作用在马克思理论中产生了一个悖论，这一悖论时隐时现并导致对其原著的不断的重新解释：马克思主义是一种反意志主义(antivoluntaristic)的社会理论，但却在意识形态上激发人们能动而自主地变革社会。无论如何，对集体秩序的合理结构的描述是马克思最为得意的地方；而在他本人看来，正是他关于集体秩序的演变及其对个人和群体的必然

影响的观点使他成为真正的社会“科学家”。

12 近年来,这种把马克思描述成反意志主义的结构主义之先驱的说法已经遭到强烈的怀疑;新一代马克思主义解释者们并不是简单地抢救出马克思的一些反决定论思想,他们往往宣称马克思理论完全是多元论的。对这种解释我不以为然;我认为,他们在预设推理的一般逻辑中混淆了某些关键问题,从而误解了马克思的著作。不过,在对他们进行发难之前,我还必须讨论一个更具普遍意义的错误,即完全忽视一般推理之作用的错误。

1. 马克思主义解释中的还原与合并

直到马克思主义学说的最近一代,马克思的决定论观点仍然被人们广泛地接受;不过,这一观点几乎总是被从理论承诺的非预设层次上加以辩护或批判的。在最具体的层次上,实证主义解释者们把马克思理论的这一主要特征与观察陈述,并最终与马克思本人所观察并工作于其间的经验世界的性质联系起来。在 1890 年代,恩格斯和考茨基称赞马克思的经济决定论是革命性科学。[1]在 1930 年代 K. 柯尔施也附和这一评价,他认为马克思之为马克思乃在于其经济学论断的精确性及其对阶级斗争进程的深刻描述。[2]不过,早在 1890 年代中期,马克思的批判者们就从同样的实证主义立场出发提出了相反的观点。E. 伯恩斯坦认为,由经济垄断带来的经济发展否定了马克思的崩溃理论,因而动摇了马克思关于资本主义制度下的经济危机的决定论。[3]后来的 R. 米歇尔斯又指出,社会主义政党中等级制度的发展又否定了马克思关于阶级革命的机械论观点。[4]在战后时期,像 S. 马利特、D. 洛克伍德、J. A. 戈德托普和 A. 戈兹这样

的分析者们声称，晚期资本主义在后来产生了多种形式的资产阶级，从而导致革命战略越来越转向对工人异化的更为主观的关注。[5] T. B. 博托莫尔——他是马克思主义传统中的最杰出的实证主义社会学家之一——也支持这种经验批判；他断言新的中产阶级的意识形态取向的命运决定了当代激进主义运动的命运。[6]

前此我已说明，这种纯粹的"事实"论证实际上并不等于理论论证。尽管有大量的证据与马克思原来的主张相冲突，但马克思主义作为一种理论流派却方兴未艾。人们或许可以修正马克思理论中的经验命题，但这种似乎已经"被证伪"了的理论作为一个整体——由于其一般观点未受影响而——仍然完好无损。或许实证主义的最大弱点正在于，它一直把经验性解释用于一般意义层次上。

13

在科学连续体中与实证主义观点相反的一端，解释者们不是通过诉诸经验证据，而是通过说明其所由产生的社会条件来解释和论证马克思的决定论。L. A. 科塞认为，正是德国的落后及其在法律上对工人阶级的排斥，使马克思产生了阶级斗争的革命后果是不可避免的这一信念。[7] A. 吉登斯以不同的方式运用这种知识社会学理论。他假定经典思想家们的基本观点并非如许多人所说的那样是互相背离的；据此他争辩说，具体历史条件——即英国发展的特殊性——使马克思强调了经济因素对政治因素的决定作用，但马克思的一般理论并不是经济学的。[8] 保守的批判者们虽然在意识形态上持有异议，但却遵循同样的理论逻辑。例如，R. A. 尼斯比特认为，马克思的决定论与他对夺取政权的革命激情以及他对强制的非人道主义信念是一致的。[9] 既然这种社会学中的还原论逻辑最终导致一种主观随意性争论，那么批判者们把马克思的决定论说成是一种病态心理的反映就不足为怪了。[10] 于是，把马克思的决定论还原到它的

社会基础的做法不那么直接了。像G.利希泰姆、S.阿维勒里和J.哈贝马斯这样的批判者们指出，不是马克思自己，而是战前德国社会民主党及其官僚主义政党机构所产生的僵化，导致了20世纪的马克思主义理论的反意志主义性质。[11]

上述两种见解或许代表了马克思主义的解释中的两种权威类型，但马克思主义传统又深受最近的理论争论之影响。R.达伦多夫较诸其他批判者们更竭力地主张马克思首先是一个“冲突”理论家。在他看来，正是基于对经验冲突的认识马克思才提出了其决定论的主要方面，例如其反规范的观点。[12]P.兹托姆卡却说，马克思著作中的主要信念构成了一种功能主义模型，他把马克思关于**合理-自觉**的行动的观点与其系统理论联系起来。[13]还有人把马克思的思想来源与他的方法论信念联系起来。阿尔都塞认为，马克思的晚期著作是现代实证科学之发端；在他看来，马克思的经济决定论与马克思相信能科学地说明社会这一点是密切相关的。[14]哈贝马斯和A.韦尔默作了类似的推论但却得出相反的结果：正是实证主义问题把马克思的晚期著作推向决定论的边缘。[15]

14

上述这些说法明确地或含糊地接受了把马克思视为决定论者这一前提，但问题之关键在于这些解释者们是以一种远不够一般化的方式来支持或批判这一观点的。每一个解释者都从马克思著作中断章取义，然后加以合并。而我认为，马克思理论是不能以这样一种特殊化方式加以证明或反驳的，证明或反驳马克思理论需要一个一般参照系。

最近对马克思的一些解释的可取之处是，它们是在说明马克思的预设的基础上把马克思说成是一个反决定论者的。当然，这种把马克思理论意志主义化(voluntarism)的一般观点可能重新陷入传

统的混乱之中。例如,存在主义者萨特以及像D.阿特金森这样受其影响的人,往往把马克思理论中的意志主义倾向与马克思承认个人行动的自主性及特殊事件的偶然性联系起来。[16]马克思的确承认个人行动的自主性,但意志主义问题却需要在一个关于理论逻辑的更为复杂的讨论基础上才能得以解决。

另外,近来多数马克思的解释者们相当正确地把意志主义与认识论的问题及社会因果逻辑更直接地联系起来。他们认为意志主义是以主观性为基础的,因而他们指出马克思认识论的本质在于其社会的和互动的方面而不在于其合理的和反映的方面。基于这种认识论上的区分,他们转向社会因果关系问题;他们指出,马克思证明了,正是与人的意识相关的东西以及与意识形态和文化因素相关的东西歪曲了社会因果关系。那些当代最有影响的解释者们更认为,马克思理论是典型的多元论。吉登斯把马克思说成是"打破传统哲学的唯心主义与唯物主义之分界"的人;他声称,在马克思理论中"思想是否仅仅是一个'附带现象'而不具有独立作用"的问题是一个实质上已过时的问题。[17]B.奥尔曼曾对马克思的社会哲学进行了细致而深入的研究;他说,"虽然马克思强调了此前被忽略的由物质因素所产生的效应,但从总体上看马克思主义是将这两种因素辩证综合的产物。"[18]

在提出这些观点时,解释者们都强调了马克思的"成熟"著作(一般认为是从1848年的《共产党宣言》起的著作)与其"早期"著作(即1848年以前的著作)的连续性;他们认为,这是因为青年马克思已直接考虑到了主观性及其与超个人的世界之联系。在下面的讨论中,我将开始转向马克思的早期著作。但需要指出,他的早期著作比通常想象的远为复杂,而且,甚至在早期,马克思的理论逻辑就变得愈来愈模棱两可了。我还将证明,更重要的是,在早期阶段行将结束

15

时,在著名的1844年手稿中,马克思的理论逻辑已不可避免地转向决定论。无疑,在早期的最后的著作(即写于从1845到1847年这一转变时期的三部著作)中,马克思就已为较具体的、经验论式的历史唯物主义——即所谓以1848年《共产党宣言》出版而始为人知的“马克思主义”——奠定了一般性基础。

2. “早期著作”:从规范的对抗到功利性计算

早期马克思的思想可以明显地区分为三个阶段:人们往往没有作这样的区分,更没有撇开晚期著作对它们分别予以考察。

马克思从一开始就表现出其批判的意识形态倾向。无论是从心理倾向,还是从思想背景抑或是从历史条件来说,马克思的学术著作中所特有的激进的叛逆精神至少可以追溯到1839年博士论文时期——在此时他的理论就已十分精致了。当然,从意识形态上说这种反叛态度经历了重要变化,即从激进的民主主义向人道主义的社会主义以及最终向具有阶级倾向性的社会主义转变。但从现在的争论看,关键问题在于马克思表达其批判倾向的理论逻辑,在于他的预设——包括他的意识形态批判、他对不平等和异化的经验观察以及他关于资本主义制度之矛盾的模型中所假定的预设。正是这些预设经历了关键性转变,并在促成从马克思的早期著作向将会改变世界的“马克思主义”的发展中起到了重要作用。

2.1　道德批判与诉诸普遍规范:起点

在1839—1842年期间,马克思还算是一个黑格尔主义者。他当然没有简单追随这个伟大的唯心主义理论家;他想从根本上超越黑

格尔——甚至在这一早期阶段，他就考虑到要在从总体上摒弃黑格尔体系的同时从中拯救出其“合理内核”。不过，尽管马克思向黑格尔的意识形态和经验命题提出了尖锐的批评，但他在相当程度上接受了黑格尔的一般预设。 16

黑格尔认为，人必然要受制于特定条件；但作为思维的主体，人却可以超越这种特定条件，达到对世界的普遍意识。在黑格尔看来，人与普遍意识的这种联系提供了人类自由的证明，并使人与神发生联系。[19]这种对神的普遍性的皈依激发了1830年代的“青年黑格尔派”运动；这一运动通过强调神灵之启示的普遍性与人类实际状况的特殊性之间的分离与对抗，而使黑格尔的观点激进化了。黑格尔假定了神的灵性，因而这些激进主义的人道主义者当然首先集中批判宗教——他们认为，宗教一劳永逸地制造了神性与人性的虚假分离。正是在具有强烈政治色彩的宗教批判中，青年黑格尔派开展了“批判的”哲学活动；而这种“批判”显然是与马克思的未来导师和年长同事B.鲍威尔联系在一起的。

在我们将要讨论的这四年时期，马克思写下了博士论文和一系列“报刊文章”——这些文章与其说是对时事的社会学评论，不如说是对社会哲学的探讨。虽然马克思在此时已明确地形成了自己的理论观点，但他与青年黑格尔派的联系仍然是显而易见的。在秩序问题上，马克思从一开始就是一个反个人主义者。不过，他也是一个毋庸置疑的反唯物主义者。他认为，某种精神的或规范的秩序构成了制度化生活（即家庭生活和政治生活）中的活动——这种活动具有个人主义和唯物主义的外观——之基础。例如，结婚似乎是“只关涉个人意志”的事情，是受“夫妻的任性”支配的，但实际上，它具有超个人的现实性，隐含着某种“伦理实体”。[20]国家也是这样。与人们通常

所认为的相反,立法者们“并不制定法律”;这就意味着,个人主义实际上是不存在的。或者说,立法者们不过是“把精神关系的内在规律表现在意识的现行法律之中”。[21]

马克思认为,在后黑格尔主义这一特殊时期的德国,这种规范秩序采取了普遍形式。在个人利益之上有一个一般道德。这个“作为道德的道德,作为这个世界(它受自己的规律支配)的原则的道德”与诸如“礼仪、习尚和外表忠诚”之类的特殊性的规范标准形成了鲜明的对照,因为这些标准往往在具体制度中实现为“警察的拘泥礼仪”。的确,这些特殊性的标准也体现着超个人的道德义务的形式;但是,17 这些标准却又只是“没有客观标准的法律”。[22]因此,普遍的、客观的标准常常不得不表现为与传统道德相对立的形式。与特殊的和现实的宗教相对照,“道德只承认自己的普遍的、理性的宗教。”[23]

这种普遍的道德在“理性”中获得证明。在黑格尔主义者马克思看来,行动的合理性是以理性为基础的,它意味着行动是受特殊形式的规范标准支配的,但这并不是说,人们是在工具化的、反规范的意义上才合理地行动的。[24]在其思想的这一点上,马克思倾向于以反工具主义的行动概念为基础来说明集体主义秩序。

马克思认为,在某些历史时期,规范秩序即由哲学来表达。在历史的这些“关节点”上,哲学体现了“与现象世界相反对”的“抽象原则”。[25]在这些时期,“哲学只问对所有人来说……什么是真实的,而不问对个人来说什么是真实的;它的形而上学不承认政治地理的界线。”[26]因为“精神的存在……其丰富性达到普遍性的程度”,所以,“世界的整体性是内部分离的”。[27]而正是由于这种规范秩序的内在分化,哲学乃成其为规范合理行动的一种形式。

马克思强调指出,哲学首先有一个主观的依据,因为它必须预示

的是规范的而非外在的秩序:“哲学是作为主观意识来对待现实的。”这种内在的依据使得哲学具有批判性,使哲学采取“所有宗教的最普遍的基本原则——主观思想方式的神圣性和不可侵犯性”。[28]正因为在马克思看来行动者是以某种内在的具有规范结构的秩序为依据的,所以他才如此强调行动的意愿性。“理论的精神”在某种条件下获得了“自由”,表现为“意志”,并“与存在于它之外的尘世的现实相对立”——“这是一条心理学法则。”[29]在此时,批判就成为哲学活动的最好形式,它典型地表现了从普遍的规范秩序中如何形成意志主义的主观性基础的。“哲学实践,”马克思写道,“本身就是理论的。它是标志个体存在与本质、具体实际与理念的对立的批判活动。”[30]

1842年,马克思不得不在学术领域之外从事某种职业;而因为马克思接受了这些理论,他当然会从事社会批判。在他的理论性报刊文章中,马克思能够将体现在哲学中的普遍理念贯彻到现实社会,因为在他看来,支配哲学的规范秩序无疑也适用于日常生活。马克思说:“在哲学家的头脑里构造哲学体系的精神同样通过工人的手修筑铁路。”[31]

马克思的理论论战性报刊文章矛头直指由特殊性道德的泛化导致的公共道德的败坏。他对普鲁士书报检查的批判体现了他在这一早期阶段的集体主义和规范论的预设。书报检查的危险不仅影响到“个别公民的行为”,马克思写道,而且还影响到“公共精神的行为”。[32]书报检查之所以行之有效,不是因为它拥有物质力量,而是因为它通过自己的权力建立了一种歪曲的、特殊的规范秩序:“书报检查就是官方的批评。书报检查的标准就是批评的标准。”因此,由书报检查建立的道德必须接受激进主义批判。[33]

18

如果普通公民能像哲学家们那样了解规范秩序,那么马克思的

意图就十分清楚了。通过在新闻职业中的哲学活动,马克思能够“清楚地说明公共合理性”。而根据公共道德的普遍性因素,马克思就可以诉诸“怀疑的试验”。[34]马克思认为,这种对公共精神的批判性再塑造,是任何实际的改革试验的主要策略:

> 危险的实际试验,一成为普遍性的东西,就会得到回答……至于掌握着我们的意识、支配着我们的信仰的那种思想(理性把我们的良心牢附在它身上),则是一种不撕裂自己的心就不能从其中挣脱出来的枷锁。[35]

公共批判必须打碎这些内化了的精神枷锁,进而创造出新的、更具有普遍性的感情依托。然而要做到这一点,只有在某种意志主义方式下,诉诸在个人的普遍性观念与其客观现实的特定环境之间的冲突中产生的“不安的良心”。[36]

公共批判通过诉诸普遍性道德以说服公众,因而它恰好存在于这种激化的冲突中。在一篇既针对公共官员又针对一般公民的文章中,马克思对书报检查作了这样的批评:

> 你们命令我们信任,同时又使不信任具有法律效力……在你们看来,官员们已完全没有个人动机,硬说他们在行动中没有怨恨、没有私欲,眼光远大,也没有人类的弱点。但你们又怀疑无人格的思想充满了个人阴谋和主观卑贱。[37]

在另一篇文章中,马克思以“实证的东西[即经验地存在的东西]……是不符合批判原则的”为根据,反对在法学方面的历史主义和实证主

义思潮。“如果理性是实证的东西的标准，”马克思说，“那么实证的东西就不会是理性的标准。”马克思据此认为，实证的法学“亵渎了被法律的、道德的、政治的人视为神圣的一切事物”。[38]在未曾发表的晚些时候的一篇文章中，马克思反对宗教教育必须得到国家支持的看法。他说，如果国家在教育方面依赖于现存的宗教，那它就忽略了真正的道德秩序——这种道德秩序较诸任何特殊的宗教要普遍得多。因此，“真正的国家的‘公共’教育”必须建立在不言而喻的、更为一般的道德社会化过程的基础之上：“国家教育其成员乃是……通过将个人的目标转化为普遍的目标，将自然的冲动转化为伦理的表达。”[39]用我们随后要谈到的另一个伟大的古典思想家的话来说，马克思由于使神圣道德与凡俗道德之间的冲突尖锐化而发生了转变。

2.2　自然需要与诉诸个人利益：最初的转变

1842年底，马克思的社会理论在其着重点上开始发生明显的转折。虽然描述与这一段时间有关的传记事件丝毫无助于我们的纯粹理论分析，但却能使马克思在此期间的理论发展更容易为我们所理解。事实上，正是这几个月的种种因素——对《莱茵报》(马克思曾任该报编辑)的更加严密的检查，马克思参加由共产主义者M.赫斯组织的“社会问题”研究小组，科伦的紧张而激进的政治气候，以及L.凡·施泰因的《当代法国的社会主义和共产主义》一书(马克思及其同伴曾潜心研读该书)在1842年的出版等等——综合起来，使得马克思在总的倾向上越来越具有工具论色彩。[40]

在这一最初的转变中，还可以清楚地划分出两个阶段。在1842年底到1843年1月，马克思应约为《莱茵报》撰写关于经济问题的系列讨论文章。他用一种较诸从前更有工具论意味的眼光来考察这些

问题。这些文章中的第一篇是关于莱茵农民——他们一直在公共土地上砍伐木材——的法律问题。随着工业化的发展和林地的减少,这种习惯权利受到侵犯,越来越多的农民因为盗窃而被控告。马克思反对这种指控,其部分理由是农民的经济条件使他们没有别的出路;而只要这种行动不是自愿的,他们就没有破坏任何真正普遍的道德标准。[41]

马克思在同类文章中进一步发挥了这一主题;他在文章中论述了摩塞尔的葡萄酒酿造者日益贫困的调查情况,以此为一个记者——其正确报道受到普鲁士行政当局的责难——辩护。行政当局怀疑葡萄酒酿造者的不满的正当性;为此,马克思争辩说,这些不满是客观的而非主观的,它们根源于物质方面而非精神方面的原因。这与他早先对秩序与行动的认识已经形成鲜明的对比,而当马克思进一步引申出必须从社会关系方面而非个人方面来看待社会问题的结论的时候,他所说的集体秩序已经是外在的并与个人相对立的了。

> 在研究国家生活现象时,很容易走入歧途,即忽视各种关系的客观本性,而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系,这些关系决定私人和个别政权代表者的行动,而且就像呼吸一样地不以他们为转移。[42]

后者,即物质关系的参照并非巧合,因为他关于反抗的观点已发生了根本转变。在他看来,反抗的能动性不是出自意志和愿望,而是出自一种自然需要——这种自然需要是由集体强制的客观性产生的。“既然已经证明,一定的现象必然由当时存在的关系所引起,”马克思写道,“那就不难确定在何种外在条件下这种现象会真正产生。”[43]

在这里,马克思第一次使用了在其后来的著作中为我们所熟悉的那种类推。马克思把自己与自然科学家相比较,相应地,他把客观的社会过程与自然的、物质的动力学相提并论:"这几乎同化学家能够确定在何种外在条件下具有亲和力的物质化合成化合物一样,是可以确确实实地确定下来的。"[44]无疑,这种实证主义使马克思在预设前提上越来越倾向于决定论的逻辑了。

不过,在这篇文章中,马克思还没有提供一种完全的工具论的观点。在这里,马克思还部分地因袭了他早些时候的逻辑。正是这种模棱两可使马克思的这些文章具有过渡性;所以,与其说马克思放弃了他以前的信念,不如说他在保留这些信念的前提下进入一个新的范围——他对这个范围的矛盾含义尚不十分理解。虽然对一些问题马克思用一种明白无误的工具论方式作出了解释,但他以前的预设在其中还是显而易见的。他认为,地方当局应该使普遍道德——在规范秩序中,这种道德如果不是占主导地位的至少也是有意义的部分——制度化。例如,在他关于林木盗窃的辩论中,马克思用习惯的、传统的土地界线法驳斥行政当局的命令;他指出,法律应该是与"公民理性和公民道德的全体总和"相联系的,而不是与经济意图和经济利益相联系的。[45]在关于摩塞尔的葡萄酒酿造者的文章中,马克思提出了类似的规范论解释:"为了解决这些困难,治人者和治于人者都需要第三个因素……这个因素应该是市民的因素,但是同时它不直接和私人利益纠缠在一起。"这种解决因素,马克思说,是自由报刊,它具有"政治的头脑和市民的胸怀。"[46]

21

这一最初的转变过程之第二阶段是在1843年初,那时马克思开始用一种更有条理、更为清晰的理论形式表述其新的思想观点。还在第一阶段即1842年底,马克思就以一种激进的方式——甚至比他

反对“青年黑格尔派”成员的意识形态上的和经验上的结论更为激进——突破了黑格尔。现在,马克思更转到工具论立场上来,这种工具论反对黑格尔思想中最一般的东西,尤其是黑格尔对集体主义——规范秩序控制行动——的信念。马克思在1843年的演变在最一般层次上是与黑格尔的政治、社会和宗教哲学背道而驰的。

接触到费尔巴哈的著作是促成马克思转向这一新的阶段的催化剂。当然,马克思是谙熟费尔巴哈的早期著作的,但只有费尔巴哈发表于1843年2月的《关于哲学改革的临时纲要》一书才给马克思留下了深刻印象。[47]毫无疑问,费尔巴哈通过发动对黑格尔的近乎唯物主义的批判而掀起了一场及时的、广泛的讨论。费尔巴哈认为,黑格尔过于强调“精神的”主体,从而使他对普遍秩序的社会实现产生过分乐观的信念。费尔巴哈指出,现实主义立场势必纠正这种偏颇,从而把“宾词”——物质存在——置于一个在本体论上先于精神领域的地位。像他曾深受其影响的法国唯物主义者们一样,费尔巴哈认为存在决定思维。费尔巴哈将人类精神或“类存在”(species-being)的普遍本质从人的自然存在中分离出来;他进而指出,人的现存状况是一种异化。显而易见,费尔巴哈的思想是一种摒除任何精神本质的自然主义。

虽然费尔巴哈并没有直接促成马克思转到工具论立场上来,但他却使马克思在正规的黑格尔主义的概念用语——如主体与客体、普遍与特殊、对象化与异化之间的矛盾——范围内发展了其工具主义理论。在这里,马克思的经历仍然是有意义的,它们“显然决定”了马克思的思想转变。《莱茵报》被普鲁士当局查封之后,马克思即迁居巴黎,希望在那里再从事编辑工作。在法国,他第一次在社会主义者们——包括莫尔、普鲁东、勃朗、巴枯宁——的圈子里活动;而与马

克思早些时候的激进民主主义相比较，他们强调了经济在社会生活中的决定作用。[48]正是在1843年，马克思终于开始认真读关于社会和政治的历史(特别是美国的和法国的)方面的书。马克思的这些个人经历当然不能“解释”他在理论方向上的转变；它们不过是为这种在他的思想活动中即将发生的急剧变化提供了背景说明。

在马克思的1843年著作中第一次出现了物质生活与思想意识的区分，这种区分在他后来的社会结构模型中正式化了。虽然马克思在早期的著作中把这种分裂描述为“市民社会”与政治的或宗教的生活的对立，但其逻辑是相似的。而更为重要的是，马克思的这种社会模型赖以建立的预设与他早些时候的预设是大相径庭的。马克思的这种划分首先出现在《黑格尔法哲学批判》中，该书逐段逐段地对黑格尔的重要论题进行了评论。但只有在《论犹太人问题》中，这种新的理论倾向才充分表现出来。

当马克思注意到秩序问题的时候，他最初关注的是民主政治社会中的规范共同体和个人间的相互依赖。而现在马克思却认为，这种政治生活似乎可能实现“类存在”——无疑马克思本人一度也是这样看的——但它不过是一种“非实在的普遍性”罢了。[49]而在构成人类存在的真实舞台的市民社会中，却不存在着这种规范的集体秩序。其实，马克思是交替使用“物质生活”和“市民社会”(*bürgerliche Gesellschaft*)这两个概念的。[50]在马克思看来，规范秩序是不存在的，因为其个体是与同类彻底分离的“孤独的单子”。[51]在市民社会中，个人过着一种“自私生活”；“他作为私人进行活动”。[52]在这里，不可能存在着精神的或规范的秩序(马克思在早些时候曾视之为制度生活的基础)：“人成了脱离自己所属的共同体、脱离自身和别人的表现。”[53]马克思曾经把个人自由、政治平等的合法权利与普遍的规范

秩序联系起来;现在,他把这种合法权利说成是转瞬即逝的东西。规范秩序毕竟不是实在秩序。“所谓人权”,马克思说,不过是物质的分离的反映,不过是“利己主义的人,脱离别人、脱离社会的人”的反映。[54]

否定规范秩序的逻辑结果是工具主义地、技术性地理解行动,而这正是马克思所要做的。他说:“人与人之间唯一的纽带……就是私人利益。”[55]他把行动归结为工具化的:人“把别人看作手段”。[56]

23 因为马克思仍然承认集体秩序,所以他又必然转到反意志主义立场上来。“把自己也降为工具”后,人无力与外在于其意志的秩序相对立。人变成“外力随意摆布的玩物”。[57]人远远没有由于普遍理性的应用而确认其自由,相反人生活在“尘世的需要”的王国。[58]

这一观点是马克思写于1843年底的《黑格尔法哲学批判》的基调,但这部著作又以一种很重要的方式引申了这一观点。在这里马克思断言,存在着一个经济阶级,它自身体现了对新共同体和规范行动的要求。而且,这一阶级懂得,为了实现这种新形式,必须通过制度化的社会主义废除私有财产。[59]马克思在发现无产阶级乃是其一般预设的经验说明之后就准备与政治经济学结合了,这种结合完成于1844年手稿中。

不过,马克思的1843年著作在预设上仍然处于其发展过程的转变阶段;它们推进了这一未完成的转变。事实上,虽然马克思在这里重申了其工具论立场,但在前不久的报刊文章中,我们却可以发现他关于规范秩序和反工具行动的论述——这些论述代表了其早些时候的观点。在某种意义上,这些论述可以称为残余范畴,因为在马克思关于市民社会的逻辑(如前所述)中,它们肯定没有起到实证说明的作用。但在另一同样正确的意义上,它们又不是残余范畴,而是马克

思的早期著作的理论逻辑自身所蕴含的东西。

在因果推理方面,最值得注意的矛盾因素是在马克思的《黑格尔法哲学批判导言》中关于宗教的那段著名论述中出现的。这段论述可以简单地看作是对“市民社会”这一概念的双重性的又一肯定——马克思把宗教说成是“反映”一个“颠倒了的世界”的“颠倒了的世界观”。然而,这一对宗教的分析实际上还说到更多的东西:

> 宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领,它的通俗逻辑,它的唯灵论的 *point d'honneur*[荣誉问题],它的热情,它的道德上的核准,它的庄严补充,它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的本质变成了幻想的现实性,因为人的本质没有真正的现实性。[60]

根据这一分析,社会生活需要有一个总的理论、一种具有流行形式的形而上学的合理化,这种理论说明同样有一个既有内在根源又有外在依据的普遍形式或规范秩序。而且,这种秩序一旦产生,就会遵循它自身的某种逻辑。当它应允发泄热情和提供安慰的时候,它俨然是庄严的道德标准;当它也体现某种乌托邦式的幻想时,它就用来补充物质世界。

24

所有这些都使人想起马克思早些时候的规范论预设。在这里马克思用一种反工具论方式描述了行动。果真是思想颠倒了世界,“理性”仍将存在,因为行动必须以某种超越当下条件的秩序或承诺为根据。在这种意义上,异化成了一个主动的而非被动的变项,因为个人在理性中能实现某种“利益”即实现普遍性——它即便是在最低限度下也会将人类需要转化为普遍理念。社会就是用这种方式维持着热

情，维持着唯灵论的荣誉观念，维持着对道德辩护的信念——所有这些，都具有普遍性伪装，并表现为与特殊性制度的含蓄的对抗。

从这种反工具论立场出发，马克思还重申了早些时候的著作中的另一主题，即道德批判的社会意义。宗教必须受到哲学的批判，因为哲学以一种更为直接、更不调和的方式体现了普遍性。从这一更高的规范秩序来看，人可以更为主动、更为自由。“宗教的批判，”马克思写道，“使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性。”[61]于是，对宗教的道德批判成了反对物质世界的独立手段：“因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。”[62]

在这里马克思提出了这样一个纲领，即把宗教批判作为普遍性辩护的一种形式，用来与其他社会领域相对抗，或者说把宗教批判作为一种过程，通过这一过程“对天国的批判就变成对尘世的批判”。[63]马克思相信，在共产主义的革命斗争中，这种理论的、规范的理性是不可或缺的力量。的确，“物质力量只能用物质力量来摧毁”，但马克思又认为规范的原则与物质的原则之区别不是绝对的，因为“理论一经掌握群众，也会变成物质力量”。[64]革命无疑需要物质基础，因此它必须依靠无产阶级；但是这一物质力量还仅仅是“被动因素”。[65]而正是思想，依照对规范秩序的哲学说明来确定革命运动的活动范围。马克思指出，历史上的宗教改革就是如此。“正像[在宗教改革中]，革命是从僧侣的头脑开始一样，”马克思写道，“现在的革命则从哲学家的头脑开始。”[66]

25　在马克思看来，存在着“德国思想界的要求和德国现实对这些要求的答案之间的惊人的分歧”。[67]而实际上，正因为德国思想界制造出与革命者的物质条件相冲突的内在的标准和信条，所以批判战略

将会成功地成为一支革命力量。这一冲突扩大到一定程度时，其结果就是一场内在发生的反保守主义斗争。马克思说："应当让受现实[市民社会]压迫的人意识到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当宣扬耻辱，使耻辱更加耻辱。"[68]意志主义的内在力量正是从这一耻辱中得以发展。"为了激起人民的勇气，必须使他们对自己大吃一惊。"[69]马克思理所当然地认为，革命斗争必须触动内心世界，正像它必须反对外在力量一样。"现在问题已经不是俗人同俗人以外的僧侣进行斗争，而是同自己内心的僧侣进行斗争，同自己的僧侣本性进行斗争。"[70]

1843年的马克思在思想上的模棱两可，更清楚地表现在他在那年的晚些时候写给他的朋友和同事A.卢格的公开信中——这些信刊登在1844年2月的《德法年鉴》第一期，也就是最后一期上。在这些信中，马克思一方面论述了关于市民社会的原子论和决定论的哲学基础，另一方面重申了超验的秩序和能动的行动之主题。

马克思指出，革命的失败主要是因为意志薄弱而非外在障碍。"依我看，内部的困难未必不比外部的障碍更严重。"[71]社会主义实践虽然注意到物质因素但不幸的是却常常忽视了精神因素。"然而社会主义原则，整个说来，"马克思写道，"仍然只涉及真正人类实质的实际存在这一方面。我们还应当同样地注意到另一方面，即人的理论的存在。"[72]只有当理论唤醒群众对自由思想的心理上和道德上的信念时，它才能鼓动群众。

> 还必须唤醒这些人的自尊心，即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界，而在基督教的统治下消失在天国的幻境中。但是，只有这种心理才能使社会重新成为一个人们为

> 了达到崇高目的而团结在一起的同盟,成为一个民主的国家。[73]

所以,革命的道路在于批判。马克思在信中对卢格说:“我们现在应该做些什么……是明确的,我指的就是要对现存的一切进行无情的批判。”[74]批判诉诸理性,理性建立在普遍秩序的基础之上,而普遍

26 秩序又部分地——仅仅是部分地——隐藏于市民社会中。这种批判通过坚定不移地诉诸超验秩序,使官方标准与特殊制度之间的冲突加剧了。

> 因此,批评家们可以把任何一种形式的理论意识与实践意识作为出发点,并且从现存的现实本身的形式中引出作为它的应有和最终目的的真正现实。至于谈到现实的生活,那么即便政治国家还没有自觉地充满社会主义的要求,在它的各种现代形式中也包含着理性的要求。而政治国家还不止于此。它到处宣称理性已经实现。但同时它又到处陷入理性的使命和各种现实的前提的矛盾中。[75]

马克思再次重申了他所强调的与规范秩序之理论内容相一致的思想意识和自我改变的意义。

> 因此,我们的口号应当只是:意识改革……世界早就在幻想一种一旦认识便能真正掌握的东西……这样,我们就能用一句话来表明我们杂志的方针:对当代的斗争和愿望作出当代的自我阐明(批判的哲学)……人类要洗清自己的罪过,就只有说出这些

罪过的真相。[76]

如果说马克思在这里的思路似乎是与一种激进的一元唯心主义意志论纠缠在一起的话,那么,这种混乱在他的1844年的著作中得以澄清了——在此时马克思已实质性地转向从工具主论的集体主义观点来看待现代社会了。

2.3　异化与服从物质秩序:在1844年手稿中对政治经济学的模棱两可的接受

从马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中明确谈到无产阶级和私有财产这一点来看,他在1843年就已经了解政治经济学了。但是,只有当马克思看到F.恩格斯的论文《政治经济学批判大纲》(它与马克思的论文在《德法年鉴》上同时出现)时,他才充分注意到经济学思想。恩格斯的这一批判著作——马克思后来称之为“天才大纲”——使马克思采取了一种论述方式,这种论述方式正好适应了马克思本人在理论发展上的转向。

1843年底,当他初次读到恩格斯的论文时,马克思已对黑格尔在预设上的观点进行了尖锐的批判。虽然费尔巴哈的著作无碍于马克思沿用黑格尔式的主体—客体、普遍—特殊和对象化—异化这样一些矛盾范畴,但马克思已经开始按照费尔巴哈的方式努力使黑格尔式的概念唯物主义化了。在马克思看来,市民社会的成员是个体单子,他们以一种自我主义的、纯粹自私的方式行事。如果不借助于超验的道德秩序,市民社会的成员将无力与外在力量相对抗。

27

马克思之所以转向政治经济学,是因为他相信政治经济学为他这种对行动和秩序的新见解提供了有力的经验证据,是因为政治经

济学的科学立场使它较诸哲学诡辩和道德证明提出了更令人信服的例证。如果政治经济学是资本主义社会的真理,那么毫不奇怪,共同体和主观性这样的概念就会从中消失。于是,在马克思的理论中,"市民社会"逐渐为"资本主义"所取代了,而他早些时候对无产阶级前途的纯粹人道主义的论述也被他对无产阶级斗争的较为明确的现实主义解释以及他对这种斗争的最后胜利的更具经验主义色彩的断言所取代了。

但即便是在这时候,马克思也没有完全摒弃他早些时候的信念。在马克思理论的一些重要方面,对于规范共同体和主观性的假定仍占有中心地位,尽管在他的一般理论体系中,它的位置已经被功利因素所遮蔽。而转变时期的马克思思想的秘密正在于这种规范论的黑格尔主义与政治经济学的结合。

2.3.1 《关于费尔巴哈的提纲》的挑战:作为类存在之确证的哲学多元性

在试图探讨马克思接触到政治经济学之后出现的复杂状况时,必须首先注意到《关于费尔巴哈的提纲》——这份著名提纲起草于1845年初,它在马克思的意志主义著作中占有重要地位。在这份提纲中马克思指出必须把人的行动看作是"实践",而且他以一种明显的多元论方式来规定实践。[77]费尔巴哈用一种机械论的观点看待行动;他不懂得主观性的作用。

> 从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是,对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从

主观方面去理解。[78]

马克思进而断言，没有主观性就没有意志主义的能动主义之存在的余地；而对于像马克思这样信奉某种革命意识形态的人来说，意志主义和能动主义是特别麻烦的理论问题。为了说明政治上的能动性，革命 28 理论家们强调客观环境作用于个人的力量；但是如果这种环境被视为其本身就具有一定程度的主观性的东西，那么我们很快就可以看出环境充其量只具有与环境背后的人同样的力量罢了。“关于环境和教育的改变的那种唯物主义学说忘记了，”马克思写道，“环境正是由人来改变的。”[79]的确，在革命的唯物主义传统中，片面的客观主义观点是失之偏颇的；而只有在唯心主义那里，意志和主观性才成为重要的理论成分。但是根据马克思的观点，这种保守的唯心主义不可能是现实主义的：“和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。”[80]而与意志主义地说明人的主观性相一致，现实主义地理解客观障碍的唯一途径是把人的活动规定为实践：“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”[81]

这种说法使人联想到马克思在最初的著作中的观点。在这里他拒斥任何关于主体与客体的明显的二分法(dichotomy)；他认为，任何客体都具有主观性，而任何主体又都是物质世界的一部分。于是，行动者与其环境、人与非人之间的关系就不能简单地还原为受外在支配的方面；相应地，改造主观世界自身的活动就不能简单地看作是对行动后果的功利计算。马克思用这样的说法——即只有从实践方面来看待活动才能了解“实践批判的”活动——来总结提纲的第一条，也即最重要的一条，并不是偶然的。[82]我们很容易回想起，在马

克思的最早期的主观主义纲领中,能动的哲学的批判这一点是他的主要主张。

马克思此时的状况更为自相矛盾。一方面他认为,人的活动至少在一定程度上是多元的实践,唯物主义者用功利主义说明动机和用原子论说明客观性是错误的。另一方面早在1843年的著作中,他就用以下这种机械论的说法,即单独的个人的行动是自私自利的和反规范的,来描述市民社会。事实上,在他的1844年手稿(死后以《1844年经济学哲学手稿》出版)中,马克思就为这种理论两难找到了解决方法,虽然正如我们所看到的,这种解决方法本身并没有消除理论上的模棱两可。

2.3.2 权宜的解决:"自然人"与政治经济学的工具论逻辑

马克思进而意识到,解决上述潜在困境的答案存在于人的潜能与社会现实之间的关系中、存在于人的取向的一般模式与这种取向在特殊阶段的内容之间的关系中。在1844年的《经济学哲学手稿》中,马克思从认识论上把人的这种一般取向模式规定为"类存在"。作为类的人的行动乃是实践。这种行动首先无疑是主观的。人有意识,正是这种意识把外部世界变成他的客体:

29

> 人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象……有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。[83]

这种主观能力使人超越单纯的功利主义动机,而将其所面对的世界理论化。"人是一种类存在,"马克思写道,"……因为人在实践

上和理论上都把类……当作自己的对象。”[84]如果没有这种理论活动，人的行动就将是被决定的，人就无法与自己的环境区别开来。所以，主观性与意志主义是一致的：“正因为人是类存在物……他的活动才是自由的活动。”[85]

马克思进而强调指出，主体行动的自由并不一定意味着个人主义秩序。“首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西与个人对立起来。个人是社会存在物。”[86]因此，单个行动者与社会的区别就只能是分析的而非具体的。“人的个人生活和类生活，”马克思宣称，“并不是各不相同的。”[87]但是，个人和社会又的确各有其自身的本质规定，那么如何能不把它们看作是分离的呢？只有假定个人之间有着某种主观的、内在的联结，才能坚持个人与社会不可分离的观点。这正是马克思的问题实质所在。“人是一个特殊的个体，”马克思相信，但是“同样地他也是总体、观念的总体、被思考和被感知的社会的主体的自为存在”。[88]集体秩序是自由的补充，因此这种秩序必然是内在的秩序：“正像社会本身生产作为人的人一样，人也生产社会。”[89]马克思说：“人作为……社会存在的表现存在于现实中。”[90]如果具体个人是社会生活的主观“表现”，那么社会生活就是建立在主体基础之上的。

然而，在市民社会——马克思现在称之为资本主义(私有制社会)——中，这种类的能力却没有实现。这种例外论(exceptionalism)使马克思能够解释他的理论悖谬，并奠定了他在意识形态上的激进主义批判的基础。马克思认为，在资本主义社会作为类存在的人被“自然人”取而代之。这种颠倒是由于“异化”导致的。但这并不是说人的生活完全回到动物生活的状态。马克思把认识论上的反身性(epistemological reflexivity)规定为人与动物的根本区别所在，他

30

把这种反身性视为一个持续的过程。资本主义的变化与关于外部世界的人类知识之体系化是一致的;异化活动似乎是非人的,因为人类知识已经变成纯粹功利主义的了:

> 私有制使我们变得如此愚蠢而片面,以致一个对象,只有当它为我们拥有的时候,也就是说,当它对我们说来作为资本而存在,或者它被我们直接占有,被我们吃、喝、穿、住的时候,总之,在它被我们使用的时候,才是我们的。[91]

而当人们简单地用功利主义观点看待对象的时候,从内在主观性中产生的行动目的实际上已经消失了:人的行动"仅仅成为生活的手段",[92]它只关心与外部世界的功效上的关系。"私有制,"马克思写道,"把占有的这一切直接实现仅仅看作生活手段,而它们作为手段为之服务的那种生活是私有制的生活。"[93]

抽掉了行动目的,主观性也就随之丧失。马克思说,"同样,异化劳动把自我活动、自由活动贬低为手段,也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段。"[94]进而,随着主观性的丧失,可能把行动者联结起来的内在纽带也被剪断了。私有制"使类生活和个人生活异化"。[95]在这里,经验意义上的个体之间的实际分离表现了真正的分析上的分离:"人同他的类本质相异化这一命题,说的是一个人同他人相异化。"[96]

无论如何,行动问题与秩序问题是彼此独立的;尽管功利的、异化的个人必然是像原子一样互相分离的,但这并不意味着马克思在社会秩序问题上接受了个人主义观点。他仍然信奉集体主义观点。但是,如果没有内化(internalization)的可能性——从个人与社会的

互相渗透来说,这种内化的可能性是类存在物与生俱来的——这个超个人的秩序就不再是出于意愿的了。“劳动者的异化,”马克思写道,“不仅意味着他的劳动成为对象……而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在”,并“成为同他敌对的力量”。[97]这样的集体秩序只能是反意志的。实践意味着自由和社会性,与之相反,无意识的活动却只能创造“被对象奴役”的秩序。[98]前此已经指出,在马克思看来,人的劳动高于动物的劳动,正在于人的劳动的规范特征。人“懂得怎样把适当的尺度运用到对象上去”,马克思写道,而动物“只是在直接的肉体需要的支配下生产”。[99]在异化劳动状态,这种规范特征消失了。当肉体需要成为动力时,“人的劳动不再是自愿的劳动,而是被迫的强制劳动。”[100]

在这里,马克思的问题再清楚不过了,而他的观点却极为含糊。类的能力赋予人以主观性并使人感到共同性,而资本主义又把这两样东西从人那里异化出去:“他……在精神上和肉体上被贬为机器,从一个人变成抽象的活动和胃。”[101]异化的人受功利考虑的驱使并屈从于外在控制,从而成为“野蛮的和愚钝的”。异化的人是“野蛮的”,是“愚钝和痴呆”的典型。[102]然而,这只是人性的扭曲而非人性本身。资本主义社会的功利主义颠倒了人的认识论(man's epistemology)中唯一人性的东西,但并没有消灭它。事实上人不是动物,虽然无疑人“只有在运用自己的动物机能的时候,才觉得自己是自由活动”。[103]实践对人来说仍然具有认识论的意义;但是因为异化的实践使动机成了纯粹合理性的,所以资本主义社会中的实践“似乎”又没有主观的、意愿的成分。[104]

在这里很清楚,接触到政治经济学对于马克思解决他所面临的理论悖谬具有决定性的意义。而由于接受了政治经济学,马克思找

到了他的更为一般的、反黑格尔的信念的经验证明——这些信念在他的理论发展中日趋重要。

在某种意义上,这种接受是经验意义上的。在“手稿”以及后来的著作中,马克思把他的命题分析建立在那些伟大的政治经济学家们系统阐述的经验规律(例如工资规律与竞争规律)上。[105]的确,这些规律的运行只能建立在对行动的纯粹功利主义假定上,但是问题也正在于此。马克思认为,“政治经济学只不过表述了异化劳动的规律罢了。”[106]马克思把异化视为资本主义生活的事实,所以他认为政治经济学的观点是正确的:“我们采用了它的语言和它的规律。”[107]这些伟大的、传统的经济学家们把人的道德排除在他们的考虑之外,这一点正好证明了他们的经验主义洞察之敏锐。

> 米歇尔·舍伐利埃先生责备李嘉图撇开了道德。但是,李嘉图使政治经济学用它自己的语言说话。如果说这种语言不合乎道德,那么这不是李嘉图的过错……如果这里不存在[道德的]关系,那么这难道是李嘉图的过错吗?[108]

马克思认为,事实上相反,“李嘉图、穆勒等人比斯密和萨伊进了一大步,他们把人的存在……说成是无关紧要的,甚至是有害的。”[109]

32

然而,马克思对政治经济学的实证主义探讨并不局限于其经验发现这一重要方面,因为马克思同样接受了他们在预设方面的有意义的成分。马克思写道:“我们已从政治经济学的预设出发。”他在这里特别提到一个预设上的问题,即对行动的工具化特征的假定。无疑,“政治经济学把工人只当作劳动的动物,当作仅仅有最必要的肉体需要的牲畜。”但是这毕竟只是在资本主义社会中被颠倒了的人

性。[110]劳动者作为异化的人只关心他的快乐和痛苦。从政治经济学的观点来看,劳动者是由功利的计算驱动的:“它……提出这样一个论点:工人完全和一匹马一样,只要得到维持劳动所必需的东西。”[111]但是在提出这一论点时,政治经济学只不过是对无产阶级的行动之真正本质作了正确判断罢了,因为究其实,“政治经济学把无产者……仅仅当作工人来考察。”[112]也就是说,只有把个人看作是像原子一样互相分离的时候,政治经济学的观点才是正确的。“在政治经济学中,”马克思写道,“我们到处可以看到,各种利益的敌对性的对立、斗争、战争被认为是社会组织的基础。”[113]但是马克思料他也会认同这样的看法,即:用原子论观点看待个人是对行动的纯粹功利主义和工具论描述的必然结果。

马克思几乎直接地接受了政治经济学关于行动的观点。其实,马克思在证明异化的确存在的时候,多次引用了政治经济学的有关论述。下述推论在马克思的论证中是人所熟知的:物质生产是由作为类的人主观地控制的,而“异化劳动把这种关系颠倒过来”;[114]于是,在资本主义社会,物质世界支配了人,政治经济学论述的经验规律——即工资反过来决定劳动时间和劳动强度——也因而是正确的。例如,马克思在关于异化劳动的那一章中说道:“我们从当前的经济事实出发吧。”[115]紧接着这一句,马克思讨论了(政治经济学所揭示的)经验规律如何成为对异化的说明以及最终变成了对工具主义和集体主义的预设的辩护。

> 工人生产的财富越多,他的产品的力量和数量越大,他就越贫穷。工人创造的商品越多,他就越变成廉价的商品。物质世界的增值同人的世界的贬值成正比……这一事实不过表明:劳动

33

> 所生产的对象,即劳动的产品作为一种异己的存在物,作为不依赖于生产者的力量,同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动。[116]

换言之,政治经济学理论系统阐述了工具化行动的特定经验结果。

> 按照政治经济学的规律,工人在他的对象中的异化表现为:工人生产得越多,他能够消费的越少;他创造价值越多,他自己越没有价值、越低贱;工人的产品越完美,工人自己越畸形;工人创造的对象越文明,工人自己越野蛮;劳动越有力量,工人越无力;劳动越机巧,工人越愚钝,越成为自然界的奴隶。[117]

但是马克思又不只是另一个政治经济学家。他摒弃了他们的经验性推测中某些主要成分,而且他是在对其预设的基本方面进行批判的基础上反对他们的。问题在于,从纯粹经验意义上说,政治经济学与其说是解释的不如说是描述的。

> 政治经济学从私有财产的事实出发,但是,它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程,放进一般的、抽象的公式,然后又把这些公式当作规律。它不理解这些规律,也就是说,它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。政治经济学没有给我们提供一把理解劳动和资本分离的根源的钥匙。[118]

在某种意义上说,这是一个意识形态问题。因为政治经济学含糊地

或明确地试图把资本主义社会的规律说成是像自然法则一样不可改变的，所以它的分析是非历史的。政治经济学不可能在关于行动的非功利的或非异化的观点的基础之上来考察社会——无论是过去的还是将来的社会。它不能理解人的本质的真正内容，所以它对关于工具性行动的理论假设“作自然主义说明”。“政治经济学，”马克思写道，“掩盖劳动本质的异化。”[119]进一步说，政治经济学的这一错误是预设上的错误。政治经济学只看到资本主义社会的表面。而由于受资本主义生活的个人主义形式的迷惑，它只能提出一种纯粹个人主义模式的解释。马克思认为，政治经济学只说明行动的动力是像“贪婪”和“竞争”这样的个人动机；[120]它不懂得资本主义社会的这种“似乎偶然的外部情况”实际上是“一种必然的发展过程的表现。”[121]　34

因此，政治经济学还不是集体主义的。马克思同意政治经济学关于资本主义社会中的人的行动的预设，但他摒弃了它关于秩序的性质的假定。资本主义规律并不是个人决定的结果。马克思批判了李嘉图——后者认为“经济规律盲目地支配着世界”，契约的结果无法预见，它是神不知鬼不觉地出现的。[122]相反，实际情形远不是甚至那些最好的政治经济学家们所描述的那种“彩票”。[123]实际情形是，资本主义的这种基本的契约关系远不是自由的：“劳动不是自由交易的自由结果。”[124]

马克思反对政治经济学家们的观点，他认为资本主义社会的秩序根源于社会的阶级，而不是个人。很显然，重要的是在资产阶级社会本身不同的阶级各有其利益。马克思说：“当资本家赢利时工人不一定得到好处。”[125]如果个人是自由地进入社会关系之中的，那么其利益就会自然地趋于一致；然而，个人抉择的背景实际上是由阶级

关系造成的,这种利益上的一致就很难想象了。马克思同意亚当·斯密的结论:“土地所有者利益始终同社会利益一致,这就荒谬了。”因为土地所有者的利益,“同社会的利益完全不一致,并且同租地农场主、雇农、工业工人和资本家的利益相敌对。”[126]这意味着,在不同利益背后存在着一个阶级对另一个阶级的统治。政治经济学所描述的规律就是由这种超个人的阶级力量产生的。所以马克思说:“工人的生活取决于需求,而需求取决于富人和资本家的兴致。”[127]土地所有者和资本家“对他[工人]发号施令”。[128]

如果把对集体秩序的强调与对行动的功利主义的、反规范的解释联系在一起,那么其结果自然是意志主义和个人能动性消失得无踪无影。马克思认为,这种情况当然只能是由资本主义社会的阶级关系所导致的。

> 资本是对劳动及其产品的**支配权**。资本家拥有这种权力并不是由于他的个人的或人的特性,而只是由于他是资本的所有者。他的权力就是他的资本和那种**不可抗拒的**购买的权力。[129]

面对政治经济学所表明的事实,马克思放弃了把理性和主观性视为资本主义社会中人的动力的观点。马克思并不否认在认识论意义上实践仍然起作用。人不是动物,人是有目的的。但异化的实践却使人只看到手段,这种颠倒的目的使人的行动“似乎”是纯客观的。因为如果不是基于理想的目的,那么行动就是以一种纯粹工具化和功利化的方式受外部条件支配的。而如果主观性的能力被异化消除了,那么对于资本主义社会中人的行动的社会学分析就不必考虑主观因素。于是,作为一种适当的“社会学认识论”,作为一种预设——

35

这一预设是对一个特殊历史时期的人的行动进行社会分析的指导原则——的根据，实践被拒斥了。[130]

另一方面，虽然马克思接受了政治经济学关于行动的假定，但他却坚决拒斥了它对秩序的解释。在马克思看来，合理行动不是个人自由的结果，而毋宁说是强制性的和超个人的秩序的产物。在这个意义上说，政治经济学不懂得这种集体秩序，它的经验主义预言是错误的。

2.3.3　悬着的线索：异化的主观基础与向共产主义转变的问题

在1844年手稿中马克思的观点仍然是模棱两可的。尽管马克思本人的意图是十分清楚的，尽管我前面论述的理论逻辑在后来的著作中肯定还会发生作用，但从总体上说，马克思的手稿并没有简单地因袭经过改装的政治经济学的逻辑。情况要复杂得多：马克思想要运用那种深刻地根源于反功利主义的、浪漫主义的传统中关于主体与自身相分离的思想，来确立工具化行动的决定性地位。无疑，在马克思看来，正是这种分离使主观性从中丧失；与此同时，马克思又借助于这一原理确立了某种反唯物主义观点。唯物主义社会理论最终是建立在某种主观状况的基础之上的吗？只有在某种现象学范围——即异化——内唯物主义才是正确的吗？

近来的马克思主义解释者所持有的一种观点认为，马克思借助于异化这一点并没有使他陷入理论困境。按照这种观点，马克思无疑主张政治经济学只适用于人的异化状态。既然马克思认为异化本身就是某种客观状况的结果，或者说异化是由资本主义的决定性规律以及作为其基础的私有制之存在所造成的，那么他就不打算用感情疏离(emotional estrangement)的主观状况来说明这一状况本身。根据这种对马克思的解释，只要存在着资本主义的客观条件，就会产

36

生异化;而这一客观条件一旦消除,异化也就消失。如此说来,主体的异化并不是一个真正起作用的变项,因为它没有独立的价值。如果A(私有制)导致B(异化),而B(异化)导致C(功利主义行动),那么A(私有制)就导致C(功利主义行动)。依此逻辑,马克思在手稿中所提出的那种基本上是功利主义的逻辑是行得通的。

的确,在“手稿”中可以清楚地看出,马克思是倾向于作这种论证的。毕竟,马克思是借助异化来证明行动的主观方面的丧失,来论证其集体主义形式的工具论的。那么,为什么马克思不把异化与客观的、经济的原因相联系呢?显然,不这样做将使主观性以一种特殊的剩遗方式重新进入他的理论中。事实上,马克思不是以这种方式解释异化的,虽然一般认为他是如此。马克思用异化来证明某种功利主义理论的合法性,但他并没有用因果关系来说明异化与客观的外在力量的关系。马克思用私有制资本主义和规律来为异化行动提供事实证明,但他实际上并不认为前者产生了后者。正由于没有进行这种直接的联系,马克思的理论逻辑陷入严重的矛盾之中。

“不难看到,”马克思指出,“整个革命运动”如何“在私有财产的运动中,即在经济中,为自己既找到经验的基础,也找到理论的基础。”[131]这的确像马克思所说的那样是不难理解的,但却是不正确的。在他看来,这种论证方式还停留在现象上。马克思承认他“从政治经济学得到作为私有财产运动之结果的外化了的劳动(外化了的生命)这一概念”,[132]但他又认为这种推论并不是要试图建立任何真正的历史学或社会学的联系,而毋宁说是一种逻辑学上的分析。他说,实际上,“对这一概念的分析表明,与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因,还不如说它是外化劳动的结果。”[133]

马克思始终认为,劳动与生命活动是同一的;所以在他看来,私

有财产是异化劳动的结果这一观点不仅把财产关系与劳动过程的社会结合联系起来，而且还把私有财产与“异化的生命和异化的人”的更为一般的状况联系起来。[134]他认为，私有财产这一客观事实根源于“自我异化”[135]——“私有财产不过是下述情况的感性表现：人变成了对自己说来是对象性的，同时变成了异己的和非人的对象。”[136]所以，异化最终是以行动者的感觉为基础的。在对“劳动的外化表现在什么地方”进行说明时，马克思的分析严重地依赖于行动者是否有真正的离异感。 37

> [工人]在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨精神遭摧残。因此，工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动中则感到不自在。[137]

正是从这种主观取向中的观点，人们得以理解马克思对资本主义自身的存在所作的现象学解释。他一方面坚持认为资本家采取强制手段对付被动的工人，另一方面又说工人自身的自我异化使资本家得以存在。心理上和道德上的退化使工人内在地需要被统治，并按照这种需要生产着资本家。

> 通过异化劳动，工人生产出一个跟劳动格格不入的、站在劳动之外的人同这个劳动的关系……从而私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物、结果和必然后果。[138]

这一分析只不过是以某种唯心主义观点为基础的反资本主义立

场——这种观点认为社会结构仅仅是意识表现的物质形式。[139]

在这里，马克思提出了与政治经济学的逻辑大相径庭的理论主张。不过，这种主张倒不一定是与他对当时的资本主义社会的分析相矛盾的——如前所述，马克思断言，还是资本主义条件下的异化行动使得政治经济学规律起支配作用。马克思的这种反逻辑(counter-logic)将会渗透到他对资本主义社会将发生的转变之分析中。如果资本主义和私有财产是以异化为基础的，而异化又是自我疏离的结果，那么改变资本主义就不能仅仅依靠消灭私有财产。无疑，这种客观否定是共产主义的必要前提——马克思有时也承认，异化与私有财产的关系是相互的[140]——但却不是充分的。事实上，马克思在“手稿”中关于共产主义的讨论主要集中于如何从主体自身出发克服主体的异化。

马克思首先抨击了那种认为废除工人和资本家在物质上的不平等是共产主义之基础的观点。“工资平等，”他在批判普鲁东时说，“也只能使今天的工人同他的劳动的关系变成一切人同劳动的关系。”[141]既然在一个仅仅是改变了其物质关系的社会里主体的关系仍然处于异化状态，那么这个社会即便不在形式上也在实质上仍是资本主义的：“社会就被理解为抽象的资本家。”[142]

38

因此，要建立共产主义，不仅要改变行动的外部环境，而且要改变行动自身的性质。需要摧毁的是“他们[劳动者]反映客体的方式”，而不是客体自身。[143]改变资本主义的动力基础，就是要改变行动的工具化特征。“需要和享受，”马克思认为，必须失去“自己的利己主义性质，而自然界失去自己的有用性”。[144]他强调指出，这一过程相对于客体状况的变化来说是独立的。仅仅“强制提高工资”本身无济于事；共产主义必须把注意力集中在恢复劳动者的“人的身份和

尊严”上。[145]所以，“消灭私有财产”的要求的问题仅仅归结为“物质的占有”而不是“人的个性”。[146]改变人的个性则是改变“人同世界的任何一种人的关系”，改变他的思维、感觉、直观、行动和能力。[147]“主体方面”[148]必须成为实现共产主义的活动之中心：“因此，私有财产的扬弃，是人的一切感性和特性的彻底解放……无论在主体上还是在客体上。”[149]

马克思主义传统中的许多分析，甚至那些注意到马克思早期著作之特殊地位的分析，都把这些论述解释成仅仅与他对未来共产主义社会的想象有关的东西。[150]我们已经看到，事实并非如此。正是马克思对当时社会的分析中的逻辑矛盾使他对未来社会作了主观主义说明。当马克思说明共产主义的时候，贯穿于他早期理论观点矛盾更为明显了。资本主义可以按照批判的政治经济学的逻辑运行下去，而共产主义的实现则有赖于这样的过程——对该过程只能根据主观地、内在地确定的预设进行分析。

只要马克思把这些互相矛盾的框架说法用于不同历史时期，那么其早期著作中的理论冲突就不会表现出来。无论如何，问题在于对“资本主义”与“共产主义”的经验区分。向共产主义的转化会发生吗？如果会的话，那么这种转化是遵循未来社会的规律还是遵循以往社会的规律呢？如果政治经济学的逻辑适用于整个资本主义时期——即在共产主义革命之前的以私有财产和异化为特征的整个历史时期——那么其理论逻辑的两种倾向就泾渭分明了：马克思因此可以稳妥地把资本主义社会的矛盾和斗争纳入一个独立的工具论框架中进行分析。然而，如果向共产主义的转变是从反对资本主义自身的斗争开始的，那么马克思在他关于资本主义社会的诸种矛盾和阶级斗争的理论中就必须进行规范论的、着眼于未来的分析。假使

39

暂时还不能把这两种不同的理论观点区分开来,那么马克思就必须用某种方式对它们的相互关系作一些分析。

在1844年“手稿”中,马克思从未清楚地论及向共产主义转变的问题。在很大程度上,他实际上坚持了预设上的两种观点的区分。他把资本主义社会的张力归因于外部的客观环境,并把这种张力的结果与行动者对环境采取的工具主义和功利主义的反应方式联系起来。然而,马克思在这个问题上的观点也是模棱两可的。无疑,在一些地方,他的反功利主义理论仍然影响到他对资本主义自身内的张力和斗争的社会学分析中。“当共产主义的手工业者联合起来的时候,”马克思在一处写道,“他们也因此产生了一种新的需要,即交往的需要,而作为手段出现的东西则成了目的。”[151]虽然他在这里承认客观的张力是导致冲突的首要根源——共产主义的手工业者联合起来是对经济剥削的反应——但他也含糊地指出,正是在资本主义本身内功利主义动机被取代了。对于一个阶级内的人们来说,行动变成了反工具的和有目的的,个人则由一种内在的纽带而不是外在的力量联结起来。

> 当法国社会主义工人联合起来的时候,人们就可以看出,这一实践运动取得了光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段,或联络的手段。交往、联合以及仍然以交往为目的叙谈,对他们说来已经足够了;人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话而是真情。[152]

根据这一观点,任何对阶级斗争的分析都必须充分根据对行动和秩序的反功利主义说明。例如,这种在单独的个体中内在地产生的对

团结(“联络”)的需要如何在不同情况下变成有组织的呢？又如，在工人阶级运动内表达意见的活动(“叙谈”)又如何与对团结的道德原则的需要相联系呢？毫无疑问，这种团结共同体的发展的“真情”将严重削弱任何与政治经济学的客观标准有关的预言性规律(predictive laws)之基础。列举上述问题意在表明，马克思因为对异化的注意而日益偏颇于工具论这种潜在的理论倾向。 40

在1844年“手稿”中，马克思找到了一条将他愈来愈具有唯物主义色彩的理论观点与他那个时代最重要的社会科学——政治经济学——联系起来的途径。马克思曾经认为，主观性和目的性在他那个时代仍然起作用，并认为特殊性的道德与普遍性的哲学和宗教之间的矛盾将会把异化的主观心理转化为革命力量。虽然在1843年他已明显地转向较具有客观主义倾向的立场上来，但他仍然相信，在主观的不安(subjective discomfort)和道德的暴行中存在着巨大的政治潜力。而在1844年，马克思接触到政治经济学，他相信这一新的社会科学确定了他向一个更具有唯物主义色彩的立场的转变。在接受了政治经济学之后，马克思从他关于主观不满(subjective dissatisfaction)之重要性的观点进了一步。理性的异化不再成为他对资本主义的分析之重点，对理性的复归的主观要求也不再成为超越资本主义的重要手段。

然而，“手稿”只是过渡时期的著作，异化概念在马克思的理论逻辑中仍起到重要的作用。对异化概念的接受表明马克思仍未完全解决其理论悖谬。主观性和内在秩序构成马克思分析共产主义的主要预设，而且至少在一个重要的方面它们体现在他对资本主义本身所作的分析中。所以，甚至当他完成1844年“手稿”时，他仍在其理论论述的矛盾方式中无以自拔。

在此后的著作中，马克思越来越不倚重于异化概念了。事实上，那些信奉纯客观主义的当代马克思主义理论家们否认“手稿”与马克思后来的著作有任何连续性。在他们看来(正如其中的一个解释者所说的)，马克思在1845年发生了“认识论的断裂”。[153]我们将会看到，虽然1844年以后出现的不连续性实际上不是认识论上的，甚至也不是特别激进的，但却具有决定性意义。

第三章　马克思的早期阶段(2)：

对道德批判的批判与唯物史观的起源

1. 转变时期

在从1844年到1847年这三年，马克思在他关于资本主义的理论中完成了向工具主义社会学的转变。马克思理论生涯中的这一转变涉及如下三部著作：《神圣家族》，在这部著作中他对曾经启发了其早期的规范化趋向的著作中的激进的黑格尔主义进行了清算；《德意志意识形态》，在这部著作中他继续批判了德国唯心主义哲学，并对唯物史观进行了最初的具体的经验主义研究；以及《哲学的贫困》，在这部著作中他严厉抨击了普鲁东，并由此展开了在后来的著作中占有很大比重的对政治经济学的批判。[1]这一时期的著作在分析上标志着两个重要的转变。首先，马克思通过阐发早些时候的《1844年经济学哲学手稿》已提出的理性主义和集体主义的预设而获得重大进展：他不仅对阶级和生产方式进行了系统说明，而且确立了一种新的方法论观点，同时还初步提出了一种关于资本主义社会的理论模型。其次，或许也是最重要的，马克思开始解决在手稿中悬而未决的预设上的理论两难。他并未抛弃异化概念，但他现在已从根本上把对异化的主观基础的批判与对资本主义社会的分析区别开来。他的共产主义理论中较具有空想色彩的内容以及潜在于其中的规范化和

主观主义倾向都被归诸捉摸不定的历史的未来了。在这里我们看到的是一种对共产主义的更实际的说明,这种说明仅仅与财产状况问题密切相关。一旦达到这一地步,向共产主义转变就不再有什么理论困难了,而他对资本主义社会的阶级冲突的分析因此就可以完全在功利主义基础上进行。

42

1.1 对文化"普遍性"的抨击与哲学的终结

在其早期著作中,马克思认为,文化实践,如宗教和哲学活动,是一个以普遍性为目标的内在过程。至少在某些历史阶段这些思想产物能够提供一个批判理性的标准,人们用这种标准来评判别的特殊性道德。像国家和法律秩序这样的重要的社会制度生活领域,必然反映了包含着互相矛盾的规范倾向的文化冲突。因此,道德批判能够赢得群众,使他们认识规范层次上的矛盾,从而成为一支重要的革命力量。

在转变时期,马克思著作的一个最为显著的特征是对规范之普遍性的无情抨击。当然,在某种意义上说,这只不过是从他以前接受的政治经济学中得出的逻辑结果罢了。但这种抨击实际上走得更远。马克思为否定激进的理论和批判作用奠定了基础,因而削弱了非功利主义力量的意义(在"手稿"中,马克思曾经认为这种力量在向共产主义的转变中起着积极的作用)。

在这里,马克思不但没有把普遍规范与特殊的文化过程相联系,而且还否认这种普遍规范有任何形式的独立性。实际上,这种超越具体制度生活的原则之存在不过是根源于特殊利益集团罢了:"'共同利益'是由作为'私人'的个人造成的。"[2]共同利益的观念与目的之组合(the organization of ends)毫无关系,也远非规范秩序的存在

之反映；毋宁说，它仅仅是一种手段，是统治阶级所筹划的结果。马克思写道："每一个……新阶级……为达到自己的目的而不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利益，抽象地讲，就是赋予自己的思想以普遍性的形式。"[3]

在普遍性名义下的虚伪的、功利的打算是以客观条件，即统治阶级自身的物质地位为依据的。"占统治地位的思想，"马克思指出，"不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是表现为思想的占统治地位的物质关系。"[4]因此，社会思想乃是维护物质地位的打算之结果；用马克思的话来说，当那些拥有物质的"精神生产手段"的人用这些手段来论证其生存条件时，社会思想就产生了。作为物质条件之产物的文化观念本身当然不能成为社会变革的独立力量："[既然]所谓'普遍的'一面总是不断地从另一面即私人利益的一面产生的，"那它"绝不是作为一种具有独立历史的独立力量而与私人利益相对抗。"[5]

43

如果不存在根植于文化的普遍性，那么像国家和法律这样的制度就只能体现与私人利益和特殊道德相符合的社会组织原则。现代国家不过是统治阶级的利益计算的一种表现罢了。国家因为它与普遍性规范在形式上的一致，而成为赋予新的特殊经济集团的地位以合法性的极好手段："每一个力图取得统治的阶级，"马克思指出，"都必须夺取政权，以便把自己的利益说成是普遍的利益。"[6]无疑，从纯粹合理的计算来说，这一行动实际上是客观上必不可少的。马克思写道，统治阶级建立起国家不过是为了尽可能增加其成员的利益。[7]因为作为整体的阶级利益常常是与某个个别资本家的直接利益相冲突的，所以必须人为地建立阶级利益的一致性。

> 正因为各个个人所追求的仅仅是自己的特殊的、对他们说来是同他们的共同利益不相符的利益，共同利益是强加给他们的……这些特殊利益始终是真正地反对……共同利益，这些特殊利益的实际斗争使得以国家姿态出现的虚幻的“普遍”利益来对特殊利益进行实际的干涉和约束成为必要。[8]

但是客观的必然性不仅与新阶级维护其利益的需要有关，而且也与新的、更具普遍性的阶级统治形式有关。马克思说：“由于资产阶级已经不再是一个等级了，因此它必须在全国范围内而不是在一个地区组织起来，并且它必须使自己通常的利益具有一种普遍的形式。”[9]为了实现这一全国统治，资产阶级实际上是买下了现存的国家机器。“现代国家由于捐税逐渐被私有者所操纵，并由于借国债而完全为他们所控制；这种国家的命运既受到交易所中国家债券行市涨落的调节，所以它完全取决于私有者即资产者提供给它的商业信贷。”[10]所以，尽管从单个财产拥有者的角度来看，国家可能表现为一个独立的实体，但它不过是放大的工具化手段，是某种特定条件的产物。“由于私有制摆脱了共同体，”马克思写道，“国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在；实际上国家不外是资产者为了在国内外相互保障自己的财产和利益所必然要采取的一种形式。”[11]现代法律制度强调个人权利和责任，它假定了普遍社会规范的公正，即它的相对独立；而法律在形式上的中立是以它与国家制度——其“公共的”性质体现了规范的独立——的关系为基础的。如果国家的独立是虚幻的，那么法律秩序同样是虚幻的。事实上，法律秩序在政治上的调停作用仅仅是掩饰特殊利益的另一种手段。

44

因为国家是属于统治阶级的各个个人借以实现其共同利益的形式……因此可以得出这样一个结论：国家在所有共同制度以形成中都起着核心的作用以国家为中公的，都带有政治色彩。由此便产生了一种错觉，好像法律是以意志为基础的，而且是以脱离现实基础的自由意志为基础的。[12]

法律和国家是同一客观条件的反映。“如果承认权是法的基础，”马克思说，“那么法、法律等等只不过是其他关系（它们是国家权力的基础）的一种征兆，一种表现。”[13]在早些时候的著作中，马克思赋予法律以这样的地位，它代表一个崇高的、几乎是神圣的目的之组织；而现在，马克思把它仅仅归结于手段之组织的另一种形式。

由于否定了国家和法律秩序的任何规范基础，马克思建立了还原论的基础——上层建筑的社会模型之框架。“直接从生产和交往中发展起来的社会组织，”马克思在一处写道，“在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础。”[14]在《德意志意识形态》中，我们第一次看到对文化制度的“不真实性”的具体的、经验的描述。马克思声称，当物质生活达到一定生产水平时，“意识才能真实地这样想象：它是与对现有实践的意识不同的某种东西；它不能想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等。”[15]例如，就哲学而言，马克思认为，康德对自由意志的强调仅仅反映了德国资产阶级的软弱及其对实现法国中产阶级所起到的那种革命性经济作用的恐惧。康德是德国市民的“粉饰者”，他“把［自由意志的］理论的表达与它所表达的利益割裂开来”，它“把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为纯粹的自我决定……和道德假设”。[16]把

45 文化视为一种附带现象的看法同样贯彻到马克思关于艺术的讨论中。例如,马克思认为,一种艺术风格的出现"完全取决于需要,而这种需要又取决于分工以及分工产生的人们所受教育的条件"。[17]

在对这一机械论模型作了详细说明之后,马克思开始用一种更具有经验色彩的方式来阐述他的工具主义—集体主义的预设;而在《德意志意识形态》中,他第一次勾画了历史唯物主义理论的轮廓。他首先系统地论述了人的最初历史条件,在论述这一基本状况时他走出了决定性的一步。马克思认为,人不同于动物,不在于其意义表达能力和其行动的目的性,而在于他们能够生产有特殊用途的生活资料。"可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物,"马克思写道,但是"当人们开始生产他们所必需的生活资料的时候,他们就开始把自己和动物区别开来"。[18]生活问题就是直接适应物质环境的问题;它使理论服从于客观条件和需要问题。正如马克思所说的,"[人的]生活资料首先取决于他们得到的现存的和需要再生产的生活资料本身的特性。"[19]如果把行动看作是建立在"自然的基础"之上的,那就不难理解何以马克思把秩序说成首先"由肉体组织……所决定的"的了。[20]尽管肉体组织和物质条件是历史地变化着的,但它们所特有的分析意义却是一贯的。马克思认为,"始终必须把'人类的历史'同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。"[21]无论历史采取何种具体形式,个人行动总是被外在地决定的:"个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件。"[22]

在这一转变时期,马克思通过强调分工的至关重要的协调作用而说明这种物质秩序。"生活的生产,"马克思写道,"表现为双重关系:一方面是自然关系,另一方面是社会关系。"[23]社会关系是指"许多个人 的合作",它是根据生产的需要建立起来的。[24]马克思指出,

参与分工并不是出于个人的愿望和意志。基于对自然行为的与类的或有意识的行动的区别——对此马克思在其早期著作中就明确地谈到了——马克思认为,“共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的。”它与个人目的毫无关系:人们“不了解”分工的“起源和目的”。这种仿佛是自然的力量必然作为“某种异己的、在他们之外的力量”而发生作用,人们“不能驾驭”这种力量。马克思宣称,生产发展的不同阶段,是“不以人们的意志和行动为转移的,反而支配着人们的意志和行动的发展阶段”。[25]他并不否定人类的目的性,但他认为这种目的性不是由意识而是由需要所规定的。 46

> 社会——不管其形式如何——究竟是什么呢?是人们交互作用的产物。人们能否自由选择某种社会形式呢?绝不能。在人们的生产力发展的一定状况下,就会有一定的交换和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上,就会有一定的社会制度,一定的家庭、等级或阶级组织。[26]

毫无疑问,马克思在这一时期的历史研究主要是从经济需要、由经济决定的政治力量、与经济有关的人口变迁以及生产技术等条件性因素中发现历史的独立变因的。[27]这些因素决定经济分工;虽然在后来的著作中马克思对社会因果关系的分析更着眼于纯粹经济的方面,但总的来说他一直强调社会的条件性因素。

如果马克思还认为道德批判在改造资本主义中会起到某种作用,那就与他这种工具主义历史观极不一致了。在早些时候,马克思认为人的真正枷锁是歪曲了的自我意识这一“内在枷锁”,他据此论证道德批判的重要性。而现在,他嘲弄这一比喻,他指出这是青年黑

格派的想象之虚构:"批判……把现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条。"[28]其结果是,青年黑格尔派的批判把现实的物质斗争——在手段上的斗争——转换成"纯粹观念的斗争",转换成仅仅在目的上的斗争。[29]

在其对理论批判的抨击中,马克思遵循两条明确的方针。首先,关于他对文化普遍性进行发难的基础,马克思认为,因为理论批判只针对没有任何独立现实性的现象——即思想,所以它是软弱无力的。"思想从来也不能超出旧世界秩序的范围,"马克思在这里指出,"它只能超出旧世界秩序的思想范围。"[30]因此"对它们[资产阶级思想]从道德上去加以侮辱,并从中寻出精神、进步的对立物",乃是完全没有考虑到它们的真正根源。[31]反对"这个世界的观念绝不等于反对现存世界"。既然思想仅仅反映事先存在的(pre-existing)结构,那就只能通过"实际地推翻现存的社会关系"来改变社会。马克思得出结论说,"历史的动力是革命而不是批判。"[32]

47

> "人"的"解放"并没有……通过把人从观念中解放出来而取得任何进步,观念从未使人处于奴役状态……"解放"是一种历史的而非思想的行为,它是由历史条件,由工业、商业和农业的发展,由交往的条件导致的。[33]

与此同时,马克思又引申出另一个反普遍化(anti-generalization)的观点。这第二个方针与他对早些时候关于激进社会理论之性质的看法所作的修正有关。马克思批判思辨哲学的合法性,他认为真正的激进理论必须是完全以经验观察为基础的。例如,马克思

嘲笑他以前的同事鲍威尔的一篇评论——他说,这篇评论与其说是赞同普鲁东依靠对物质现实所作的科学观察,不如说是趋附普鲁东根据公平的信念进行的对私有财产的反资本主义分析。[34]于是,那种基于文化普遍规范的激进共产主义理论的所有思想都被当成谬论抛弃了,因为这些思想否定共产主义理论的经验性与科学性。"无产阶级的理论家,"马克思断言,"在自己头脑里找寻科学真理的做法便成为多余的了;他们只要注意眼前发生的事情,并且有意识地把这些事情表达出来就行了。"[35]如果批判理论自身不过是物质世界的反映,那它在社会变革中就不构成独立因素。

既然理论并不基于任何独立的规范秩序,那么共产主义理论的成功是以意识——建立在"被意识到了的真理"[36]——的转化为基础的这种看法就必错无疑了。共产主义理论并不诉诸"心灵的深处"而只诉诸"经验的利益"。通过展示出(已经是不证自明的)手段的组织方式,它激发"经验行动"来对抗外部压力——这种外部压力制约这种有效的活动。[37]与这种现实主义刺激相比较,"哲学家的见解和观念"以及他的"思辨的想象"毫无意义。[38]实际上,证明道德批判本身的重要性,无异于在证明:正是关于重力的思想而不是重力的物理力量本身导致溺水的人下沉。马克思写道:"有一个好汉一天忽然想到,人们之所以溺死,是因为他们被关于重力的思想迷住了。"

如果他们从头脑中除掉这个观念,比方说,宣称它是宗教迷信的观念,那么他们就会避免任何死的危险。他一生都在同重力的幻想作斗争,统计学给他提供越来越多的有关这种幻想的有害后果的证明。这位好汉就是现代德国革命哲学家们的标本。[39]

48

马克思用这个编造的故事结束了《德意志意识形态》的序言。其寓意乃在于:如果资本主义产生了"自然"人,那么对资本主义的变革只能依靠自然力量。

1.2 改变"异化"的地位:在向共产主义的转变中对主观性的抨击

与1844年"手稿"相比,马克思现在更令人信服地提出了工具主义和集体主义的思想:他对文化普遍性的抨击,他对国家和法律等上层建筑之独立性的否定,他对历史的纯粹唯物主义的说明,他对纯经验的、反哲学的共产主义理论的论证,所有这些都导致这一结果。马克思因此解决了早先的著作中的理论两难——在那些著作中,他关于共产主义社会的理论既强调了主观性又强调了规范秩序的意义。在这一理论转变的关键时期,马克思终于把这个黑格尔主义的幽灵抛在一旁了。

我曾强调,在整个早期阶段,马克思朝工具论逻辑这一方向的发展并不意味着他否认资本主义社会的异化。相反,他一直承认认识论意义上的人的主观性,因此异化概念实际上使他成功地提出了一种关于资本主义的工具论社会学。所以毫不奇怪,意识—异化—工具论这一人所熟知的辩证法同样贯穿于这一转变时期的著作中。正因此,马克思一方面在说无产阶级"意识到自己的贫困"、"意识到自己的非人性"的时候,另一方面还作出这样的解释,即贫困的根源——私有财产——的消灭是"由事物的本性导致的"。[40]这些明显矛盾的说法之间的联系仍旧表现于马克思的下述断言:异化使意识只知道手段而忘了目的。意识的对象化本身就是物质力量的产物,它意味着无产阶级只能对物质的压力作出反应。马克思清楚地意识

到,如果只谈手段和客观条件,就排除了意志主义的无产阶级行动的可能性:“人本身的活动对人来说就成为一种异己的、与他对立的力量,这种力量驱使着人,而不是人驾驭着这种力量”,这种力量“是强加于他的,是他不能超出的”。[41]与此同时,马克思仍然把政治经济学看作是异化社会的一个经验证明,看作是分析异化社会之变革的唯一合适的依据。他指出,毕竟是资本主义者先创造了作为政治经济学的基础的唯物主义理论;[42]而如果说政治经济学的概念语言是用一种粗糙且狭隘的方式来描述行动的,那仅仅是因为这种方式是资本主义社会自身表现出来的。政治经济学的规律准确地反映了资本主义时期的人的行动之本质。

49

> 当然,李嘉图的话是极为刻薄的。把帽子的生产费用和人的生活费用混为一谈,这就是把人变成帽子。但是用不着对刻薄大声叫嚷!刻薄在于事实本身,而不在于表明事实的字句……如果他们(一些批评家们)责难李嘉图和他的学派言辞刻薄,那是由于他们不乐意看到把现代经济关系赤裸裸地揭露,把资产阶级最大的秘密戳穿。[43]

不过,马克思并没有无条件地接受政治经济学。政治经济学是意识形态的:它把私有财产、货币和交换视为社会生活的既成事实,而不对它们作历史的具体的说明。[44]这种保守主义的实质在于,资产阶级理论家在关于社会秩序之本质的问题上无法接受集体主义的而非个人主义的预设。马克思在早些时候的“手稿”中就作过类似的批判。但现在他开始诉诸经验的问题来说明其批判的理由——对这些问题的研究将占据他此后的理论生涯。马克思认为,政治经济学

家们从表面价值上接受了关于自由契约的个人主义观念,因此他们错误地把每一种交换关系都看作是互惠的和平等的。在他们那里,资本家视为产品之价格的东西被说成是与他制造产品的成本等值的。[45]这种错误是对资本主义自身的显而易见的但远不充分的有利辩护。如果利润与实际成本是相称的,那么工资与利润也将被看作是相称的。剥削——利润的一部分,它仅仅在财产拥有者那里自然增长——就看不见了。[46]例如,就机器而言,如果因为机器增加了利润就说它是有益于人的劳动的,那么据此必然把它看作是与劳动互补的东西;而事实上,机器只对财产拥有者而非劳动者有利。马克思认为,一旦把经济关系视为自由的,权力因素就会从中消失,这样就无法看到工业社会的经济潜力与狭隘的资本主义形式之间的对抗。[47]而如果政治经济学看不到财产及其拥有者资产阶级的作用,那它就会为资本主义社会的表面上的平等现象所蒙蔽。这种个人主义往往竟至于把消费本身看作是与个人的"判断"和"评价"相关的事情,从而忽视了分工的明显的决定作用。

50

> 当然,工人买马铃薯和妇女买花边这两者都是根据本人的意愿行事的。但是他们意见的差别就是由于他们在社会上所处的地位的不同,而这种社会地位的差别 又是社会组织的产物。[48]

马克思详尽发挥了其早些时候的观点,他强调了异化的工具主义与政治经济学的霸权之间的关系。不过,异化概念不再像在 1844 年"手稿"中那样起着一种未说出的作用;它不再是把主观性偷运到他的资本主义理论中的特洛伊木马。马克思早些时候的理论困境的原因乃在于他没有认识到私有财产是异化的原因。在这个转变时期

的著作中,他系统地澄清了这种模棱两可。

马克思由于明确了异化概念的适用范围而为他对异化的纯客观主义的新解释提供了根据。马克思仍然承认,从异化一词的严格意义来说,有产阶级是处于异化状态;但他现在又认为,尽管如此,他们还是保留着“人的生存的外观”。异化使这个阶级的成员感到自己是“被满足的和被巩固的”,因此,他们可以目的明确地、冷酷无情地运用他们的人的力量(human power)。[49]与之相反,无产阶级却由于异化而成为“被毁灭的”和“无力量的”,因而在市场和统治阶级面前显得卑微低下。[50]按照这种说法,单是拥有财产这一点,就能抵消异化的最重要的后果。而在早些时候的“手稿”中,马克思否定过这种观点,他把这种异化叫做“抽象的资本家”——这种异化在只改变财产状况的(property-oriented)共产主义社会*仍将存在。

马克思甚至更为直接地证明了异化与私有财产的一致——他把这两者与分工联系起来。在他看来,异化是由分工造成的,而分工与私有制是密切相关的。[51]马克思在这里指出:“分工和私有制讲的是同一件事情,一个是就活动而言,另一个是就活动的产品而言。”[52]如果异化的原因是私有财产,那么与此相一致,共产主义要消灭异化就必须消灭私有财产。

> 只有在这个[共产主义]阶段上,自主活动才同物质生活一致起来,而这点又是同个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样,劳动转化为自主活动,同过去的被迫交往

---

* 即所谓“粗陋的共产主义”,参见《马克思恩格斯全集》第42卷,第119页。——译者

51　转化为所有个人作为真正个人参加的交往,也是相适应的。联合起来的个人对全部生产力总和的占有,消灭私有制……个人不再屈从于劳动分工。[53]

虽然马克思私下里无疑还坚持这样的观点,即:非异化社会是对人的感觉的解放——这种解放有赖于自我的精神之改变,但在此时的科学理论中他已经摒弃了这种观点。他进而引申出共产主义的早期阶段与晚期阶段的区别——后来的理论家们把这种区别说成是社会主义与共产主义的区别——从而把他的精神空想与他的世俗考虑区别开来。即便如此,其理论实质还是一样的:继资本主义之后的那个历史时期是以行动的条件而非行动本身的改变为前提的。[54]

一旦马克思把后资本主义社会等同于纯粹物质的变化,那么在他对资本主义社会自身的分析中异化概念就不再造成混乱了。未来社会的主观性不再加入到改造现存社会的斗争中了,关于无产阶级反对资本主义的斗争之分析就完全在异化行动和客观秩序的范围内进行,目的性及自我意识与阶级斗争就毫无关系了。马克思宣称:“问题不在于目前某个无产者或者甚至整个无产阶级把什么看做自己的目的。”[55]又说:“共产主义……不是应当确立的状况,不是现实应当与之适应的理想。”[56]如果马克思现在相信“个人必须占有现有的生产力的总和……仅仅是为了保证自己的生存”,那是因为外在的而非内在的根据决定了他对无产阶级斗争的分析:“这种占有首先受到必须占有的对象即生产力所制约。”[57]客观需要导致革命运动,无论这种需要是出自想象还是出自愿望。

问题在于究竟什么是无产阶级,无产阶级由于其自身的存在必

> 然在历史上有些什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况……最明显地无可辩驳地预示出来了。[58]……我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的**现实的**运动。这个运动的条件是**由现有的前提**产生的。[59]

马克思通过对阶级“联盟”——在“手稿”中正是这一概念为其规范论提供了重要的机缘——进行纯工具论解释而阐明了新的关于阶级斗争的一般理论。在马克思看来:“只有当分散的个人进行共同反对另一个阶级的斗争的时候,他们才形成为一个阶级;否则他们就像竞争对手一样处于敌对的关系之中。”[60]换言之,如果秩序首先是客观的,那么任何新的社会关系必然出自工具化的动机。马克思认为,这种一般观点既适用于资产阶级又适用于无产阶级。例如,他用大量篇幅来论述中世纪晚期的行会和以自由市民为主的城市之起源,他称之为“由直接的需要所产生的真正的‘联盟’”。[61]与“手稿”中的论述不同,在这里马克思是从纯粹物质方面来论述“需要”的。这种行会所由产生的“联盟的必要性”首先是与“在实业家同时又是商人的时期对共同市场的需求”相一致的,其次是与“流入当时繁华城市的逃亡农奴的竞争的加剧”相一致的。[62]城市的发展表明了这些因素的增长。从根本上说,其原因有三:“对为财产提供保护的关怀”、对“增加生产资料”的关怀和“保护分散的个人”的需要。[63]马克思总结说,“每一个城市的平民被迫联合起来反对土地贵族以保护他们自己。”[64]

52

尽管马克思对无产者的道德同情日深,然而他同样用上述一般观点来解释有助于他们的事业的联盟。虽然一开始“竞争把他们的利益分开”,但是不那么具有竞争性的联盟仍有可能产生,因为无产

阶级具有共同的客观利益："维护工资"。于是，联盟成了反对资本家控制工资的最有效的战略："这一对付老板的共同利益，"马克思写道，"使他们在一个共同的思想——组织同盟——下联合起来，"[65]而且"同盟总是具有双重目的：消灭工人之间的竞争，以便同心协力地同资本家竞争"。[66]

这种联盟最初只关系到与工资有关的经济问题，但维护工人的联盟本身却逐渐成了目的："反抗的最初目的只是为了维护工资，[于是] 原来孤立的同盟就组成为集团。"[67]这样做的理由仍然是工具性的，因为资本家们自己"为了压制工人的组织而联合起来"。为对付外部的威胁，维护工人的组织就成为唯一合理的反应。马克思说："为抵制经常联合的资本而维护自己的联盟，就比维护工资更为重要。"[68]实际上，除了联合工人没有别的选择，而联合的"目的"就其效果而言在理论上只具有手段的意义。

因为马克思强调了外在的必然性，所以有人指责他忽视了分散状态的阶级与联合状态的阶级的区别，以及纯粹经济性的阶级行动与更有政治色彩的活动之间的区别。事实上，马克思对仅仅是反对资本的阶级与"自为的"阶级(即努力维护组织上的团结与合作的阶级)之间是作了区分的。[69]然而，问题的理论实质不在于是否作了这样的区分，而在于怎样作这样的区分。马克思描述这种联盟发展的理论逻辑是纯粹工具主义的。与他同时代的许多思想家们形成鲜明的对照，马克思本人坦率地承认他的解释与意志主义和自由选择是不相容的。至少直到资本主义全盘改造的前夜，"社会科学的结论总是：'不是战斗，就是死亡；不是血战，就是毁灭。问题的提法必然如此。'"[70]

53

1.3 晚期马克思主义中的残余范畴：无法解释的规范性行动

在马克思的早期理论发展中，当他还是一个激进的黑格尔主义者的时候，工具论还没有影响到他的理论解释。他的规范论逻辑为他的具体论述提供了一种框架，这种逻辑只是简单地排除社会活动领域中的物质因素了事。1842 年的经验研究使马克思开始考虑到物质因素；这种因素是否能够成为其理论的一部分还要看他本人是否采用了一种一般理论框架——这种框架假定了反规范行动和工具化秩序的可能性。因此，在一段时间内在马克思对经验世界的观察中存在着两种矛盾的一般理论构架，在其理论中无论规范的还是工具的事实都成了剩遗的。而在马克思的著作中——如果不是在正在形成的唯物主义构架中，就是在以前的黑格尔主义思想线索中——它们又各得其所。无疑，关于规范性现象——自我改变、哲学、文化普遍性、团结的联盟——的论述，在马克思的著作中所占的位置现在已微不足道了。然而，它们仍然是马克思的理论逻辑的一部分——这一点，在他用“异化”对私有财产和共产主义进行主观化说明的方式中是显而易见的。

不过，在其转变时期的著作中，马克思已解决了这种理论两难。如果说他的唯物主义理论的具体表述还不够详尽，那么其一般逻辑构架则业已成形了。从其理论逻辑来说，这一转变改变了某些经验“事实”的分析地位。在“手稿”中仍在用规范论予以解释的那些现象现在已被看作是某种工具论逻辑的证明了。这是一个重要的转折，因为对经验现象，例如普遍性、世界规律、政治思想和批判的阶级意识，已经能用非但不与唯物主义观念相矛盾反而加强了唯物主义观

54

点的方式作出解释了。在转变时期的理论逻辑中,像“异化”和“自为阶级”这样的仿佛是主观主义的概念——在近来的马克思主义解释中,对这些概念的理解众说纷纭——已经不再与规范秩序和文化行动有关了。的确,这些概念很好地说明了马克思把经验现象从一种理论构架转入另一种理论构架的做法是有效的。马克思从其预设出发,实际上成功地提出了一个逻辑上封闭的理论陈述体系,这种体系可以用一种系统而连贯的方式对任何经验事实进行实质性解释,这一点是为任何其他经典社会学理论的创立者们所不及的。[71]在后面的章节中我们将更清楚地看到,马克思对由经验事实向理论体系提出的问题往往十分敏感。为解决这些问题,他提出了一种复杂而重要的经验模型。这种模型使他能在坚持其关于工具行为和客观秩序的观点的同时解释多种经验现象。

然而,甚至在这个“手稿”以后的时期,还偶尔可以在马克思著作中发现残余范畴;这些范畴也涉及假定了一般前提的经验事实,但这里的一般前提已超出他精心建成的理论构架*之外了。[72]毫无疑问,马克思的残余范畴是规范现象:它们是行动的不合理性的形式,其独立性已经被自觉建立的系统理论明确而断然地否定了。这些残余范畴在马克思的零散作品如他的书信、报刊文章、时事报告和对政治团体的讲话中时有所见。在后面我将论证,这些范畴在马克思对阶级斗争和组织所作的非正式分析中屡见不鲜,以至于在他的政治理论中造成显而易见的自相矛盾。不过,经验现象总是残余性的,除非它们被用来说明理论著作中的一般概念。当然,这些权宜的规范论说法不仅没有在马克思著作中正式出现,而且即便是以这种残余方式,

---

* 指唯物主义的理论构架。——译者

也很少见于他的自觉的"科学的"论述中。

实际上,在马克思的转变时期的这三部主要著作中,与残余范畴有关的不过几个片段。当然在每一处,它们都不仅与马克思的日趋成熟的一般理论逻辑大相径庭,而且与他好不容易形成的具体的、更有经验论色彩的观点互不相容。

在对资产阶级革命进行分析时,马克思两次引用了残余范畴。其一,在关于17和18世纪英国经济发展的论述中,马克思顺便写道:"这一新阶级的其他条件——国内的自由竞争、理论力学的创立——在英国都已具备了。"[73]在括号里,他非常简单地说明了他的这一论述:首先,牛顿的经典力学在18世纪的英国是"最普及的科学",其次,"国内的自由竞争到处都是通过[政治的]革命的手段争得的,例如英国1640年和1688年的革命。"[74]第三,在稍前他对欧洲早期经济发展所作的分析中,马克思简单地记述了一个类似的事实。"同附近地区以外的地区建立贸易联系的可能,"马克思写道,取决于"交往所及地区内(由相应的文明程度所决定的)需求的发展程度"。[75]

55

但是,这些思想显然是反常的。在连篇累牍地对文化和政治的普遍性进行抨击之后又大谈科学和政治的独立作用——他这样做表明他无非是采用了中心论证线索之外的范畴。这些范畴不仅与前面所说的马克思关于科学或政治革命的理论毫无关系,而且与马克思基于其一般理论得出的几个重要经验结论自相矛盾。我们还可以针对他关于文化的论述进行同样的批评。如果文化背景将促成经济的发展与竞争,那么奇怪的是,马克思对早期近代资本主义的全部分析是建立在纯粹唯物主义理论的基础之上的;更为奇怪的是,他还把物质的生活需要说成是新的生产体系发展的关键变量。

在马克思的无产阶级革命理论中也可以看到这种反常的经验性

限制。例如在一处,马克思试图解释在像德国这样落后的国家由于引进了进化论的生存观念,先进的思想是如何形成的。马克思宣称,“意识可能超前于当时的经验关系”,因为激进主义往往吸取那些在资本主义时期仍会发生影响的传统主义的、前现代思想。这些思想能够“甚至撇开个人的特定环境”而作用于个人。在解释为什么传统主义思想能以这种方式存在时,马克思说,“不同的[生产]阶段和利益从来没有被完全超越,它们只不过是服从于主要的利益罢了,而且它们的遗迹要伴随后者残存好几个世纪。”[76]然而,马克思的这种说明方式与他对德国激进主义所作的机械论的经济学解释——主要见诸《神圣家族》和《德意志意识形态》中——是完全矛盾的;这种说明与马克思所主张的意识不过是对经验利益的意识的观点——他好不容易在这一转变时期形成这一观点——也是完全矛盾的。的确,如果以前的思想仍在实际上影响到未来的发展,那么马克思关于意识与社会的基础-上层建筑模式将会陷入理论混乱。

56

因此,对这些偶然的说法是不能简单地用马克思已经形成的理论来加以解释的。与近来在马克思的解释者们中流行的观点相反,我认为,事实上,这些说法远不足以表明马克思仍然采用一种规范论的意志主义理论框架。既然这些说法完全是残余性的,那么它们实际上表明了马克思对于一种工具主义形式的集体主义理论的毋庸置疑的信念。这些无关紧要的残余范畴并不表明马克思仍然坚持以前的信念,而是意味着马克思的新的、彻底工具论的观点必然要遇到的麻烦。在马克思死后关于其思想的激烈争论中,这些规范论说法层出不穷,因为他的追随者们企图在维持他们对“马克思主义”理论的信念的同时又避开决定论和理性主义。这些说法往往是残余性的,它们有时构成那种打着马克思主义旗号反马克思主义的理论基础。

在后面我将考察那些修正。这里有必要指出的是，马克思的这些偶然说法肯定是没有整合到他的新的、彻底的唯物主义中去的。事实上，马克思建立的新理论正是为了反驳这些说法所隐含的“唯心主义”。从1844年到1847年的转变时期的著作代表了他的唯物主义理论的最初成果。而发表于1848年的《共产党宣言》则意味着这些理论的成熟。

2. 成熟时期:《共产党宣言》关于合理行动与强制秩序的理论

《共产党宣言》总结了四年的探讨与分析，把马克思的思想推向其最后的形式。可以毫不夸张地说，在此后马克思要做的，乃是对这一历史性文献的不同方面作更为完整、更为详尽的说明。[77]

撇开其批判的意图，可以把马克思的《共产党宣言》视为一个纯经验的文献；除了批判以外，马克思集中说明当时当地的事实，丝毫也不纠缠于琐碎的概念分析和完整的总体论证。然而，我们关于马克思的个人经历——他长期以来在哲学上为建立满意的、一致的一般框架所作的努力——的知识，却使我们看不到这种说明的真相。这种说明也与科学思想本身固有的多元论性质——即每一个社会学陈述都含有理论成分——相矛盾。因此，《共产党宣言》中的事实应该从理论上去理解。这些事实不过表明，马克思曾经建立了某种预定逻辑，然后用某种方式使经验世界成为这种逻辑的实际例证。而从理论上理解《共产党宣言》就会发现，马克思是如何用令人惊讶的经济学的和系统化的形式来说明其工具主义和集体主义的形而上学的。

57

《共产党宣言》的主要片段现在尽人皆知，它们出现在世界范围的

文学、哲学和人们的纪念性作品中。由于这一原因,它往往被说成是一种语言上的雄辩。相反,我认为,这些片段有其确切的理论意义。

《共产党宣言》首先谈到行动问题。像所有社会理论家一样,马克思假定了行动的性质,他的经验性著作大体上为他的有关观点提供了例证。在资本主义社会什么是个人行动的动机?人是合理的还是不合理的?马克思直截了当地提出了这些问题。他写道,一旦资产阶级取得支配地位,就不再有"宗教热情"。[78]在资产阶级社会,不可能存在着超越具体互动关系之上的理念秩序——"一切神圣的东西都被亵渎了,"[79]人们不再为之兴奋不已、无以自制了。也不再有"义侠的血性",因为利他主义不再使人情绪激动了。[80]此外,个人之间也不再互相尊重,他们也不再"尊崇景仰"任何地位或职业,不再尊崇景仰"医生、律师、牧师、诗人和学者"。[81]不言而喻,这些动机将破坏工具论前提,因为它们将消除行动者与其环境之间的"有效的"关系。在马克思看来,在资本主义条件下所有偏见也相应地消失了。不仅资本主义社会中的人——特别是占"绝大多数"的无产阶级——"失去了任何民族特性",而且法律、道德的陈词滥调也无法掩盖日常生活的功利主义特征。[82]基于这些事实,马克思排除了任何不合理性的行动的可能根源。这样,就可以根据行动的理论本质即"利己主义打算"而对之予以经验考察了。[83]在资本主义社会,人凭借着"清醒的理智"、用一种"公开的、无耻的、直接的、冷酷的"方式来与他人发生互动关系;马克思说,"它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系即冷酷无情的'现金交易'之外,再也找不到别的联系了。"[84]

不过,马克思又慎重地指出,这种行动并不一定意味着人们不受任何秩序的约束;上面所说的"联系"无疑应该读作"道德上的联系"。合理性意味着个人之间是非道德地发生相互关系的——个人之间的

分离被看作是具体的和经验的,而不仅仅是分析的——但不意味着没有任何超个人的秩序存在。相反,马克思在《共产党宣言》的开始就指出,“我们几乎到处可以看到社会完全划分为各个不同的等级”。[85]但是,既然行动完全是工具化的,那么集体秩序就只能是强制性的和反意志主义的。实际上,不同社会等级的共同特征是它们都反映着“压迫者和被压迫者”之间的关系。[86]因此,社会秩序是通过外在的统治来实现的;压迫的性质随着生产方式之不同而有别,压迫的集团也总是由于它占有的决定性资料,即财产的不同而相异。在资本主义社会,秩序是由掌握资本的阶级来建立的。

58

马克思指出,这种一般的强制秩序实现为特殊的制度生活。工厂是阶级统治的缩影,是资本主义社会的主要制度。在论及工厂生活秩序时,马克思把它与强制力量的典型形式——军队相比较。他写道,“他们是产业军的小兵,受着整批士官和将校的层层控制。”[87]的确,从阶级秩序的一般根源到工厂生活的具体情节,都可以看到一条径直的链条。“他们不仅是资产阶级的奴隶,”关于无产阶级,马克思写道,而且“他们每日每时都受机器,受监工,首先是受本厂厂主资产者本人的奴役”。[88]马克思强调指出,这种秩序是纯粹工具化的,它只关心手段的组织:它是“公开表示自己的目的”的“专制制度”。

但是如果这种制度分析始终是以经验事实为基础的,那么马克思在强调工厂生活的重要性之外,还应该注意到工具化的非经济组织。无疑,正是由于这种理论原因,加上经验上和意识形态上的考虑,使马克思对不那么直接地表现为手段之组织的制度的作用进行猛烈抨击。在资本主义社会的所有制度中,家庭似乎是最有可能巩固规范秩序的。马克思认为,事实上相反,“资产阶级撕破了笼罩在家庭关系上面的温情脉脉的纱幕,把这种关系变成了单纯的金钱关

系。"[89]如果由家庭产生的不合理性的感情和道德的忠诚被消除了，那么以家庭为基础的团结纽带也就被剪断了，尤其是年龄和性别的差别也被抹去了。"对工人阶级来说，性别和年龄的差别已经没有什么社会意义了，"马克思说，"他们都是劳动工具，仅仅因为他们性别和年龄的不同而需要有多寡不一的费用罢了。"[90]关于国家，这个常常与抽象权力观念联系在一起的制度，马克思当然也持类似的观点。这种理论必然性表现为这样一句已成为警句式的话："现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。"[91]

59 如果说马克思的制度社会学说明了他关于秩序的工具论观点中的强制原则的话，那么毫不奇怪，他的历史社会学亦复如此。"现代资产阶级，"他相当合理地指出，"是一个长期发展过程的产物。"[92]然而，这种"发展"是被过于狭窄地规定了的，因为它仅仅是社会资料(social means)的重组，是"生产和交换方式多次变革的产物。"[93]在马克思对资本主义的产生所作的每一分析中，行动的动因都被假定为纯粹合理性的，而且经济需求这一客观因素被说成是决定性的独立变量。[94]在每一处，个人或集团的行动都被说成是这种客观条件的结果，而非原因。巨大的海外市场的新发现——"交换手段和一般商品的增加"——给新兴的资产阶级以"前所未有的刺激"。[95]中世纪的封闭性的行会不再能满足"随着新市场的扩大而增加的需求了"，行会师傅被"工业中的中间等级排挤掉了"。毕竟，"各个作坊内部的分工"较诸"各种行业组合之间的分工"更能提高效率。[96]然而，"市场总是在扩大，需求总是在增加，"与这种外在刺激相一致，"蒸汽和机器就引起了工业中的革命"并导致大批工业资产阶级的产生。[97]这个阶级进而建立了广阔的世界市场，而正是"世界市场引起了商业、航海业和陆路交通工具的大规模的发展"。这种经济以及由

经济导致的发展又“反过来促进了工业的扩展”,同时,“工业愈是扩展……资产阶级也愈是发展,愈是增加自己的资本,愈是把中世纪遗留下来的一切阶级都排挤到后面去了。”[98]

一旦现代资本主义建立起来,外在必然规律的支配作用就更为明显。资产阶级的行动完全不是出自意愿的。既然他们“除非使生产工具不断地革命化,否则就不能生存下去”,那么资本家们之间的竞争——这种竞争严重地依赖于削减工资——就成为“生死攸关的问题”。[99]至于劳动者,同样地不能掌握自己的命运。他们自己没有生产资料,因而必须适应其经济环境的每一次重组:“他们同样地受到竞争方面的一切变化的影响,受到市场方面的一切波动的影响。”[100]

这些基本条件决定了社会主义运动势在必行。在私有制社会关系下,资本主义市场的波动必然是越来越具有随意性,越来越无法控制。资本家们之间的竞争如此激烈,工人的生活因而完全以生活资料为转移:“花在工人身上的费用[即他的工资],几乎只限于维持工人生活和延续工人后代所必需的生活资料。”[101]而且,正是这种竞争,使对必需的生活资料的占有也朝不保夕,因为日益频繁的“商业危机”,“吞噬了社会的全部生活资料”。[102]因此,现代工人“不是随着工业的进步而上升,而是愈来愈降到本阶级的生存条件以下。”[103]工人“变成赤贫者,贫困比人口和财富增长得还要快。”[104]

60

无产阶级的反抗是因为资产阶级“不能保证自己的奴隶维持奴隶般的生活”。[105]虽然这种反抗具有政治形式,但并未改变其动机的工具性,因为工人政治组织的每一步发展都表现为新的客观要求的强制之结果。“机器使各种劳动之间的差别越来越少”,因而“无产阶级的利益……也越来越趋于一致”。[106]而当“工人们的工资[变

得]愈加摇摆不定”以及“他们的生活越来越没有保障”时,“个别工人与个别资本家之间的冲突愈益成为阶级之间的冲突。”“因此,”马克思写道,“工人成立反对资产者的同盟(工会);他们联合起来以便保卫他们的工资;他们甚至建立了经常性的团体,以便一旦发生冲突时使自己有所保障。”[107]他指出,“无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级。”[108]无疑,促进这种团结的,“是日益发达的交通工具”,因而这种团结是“由大工业造成的”。[109]最后,为应付不断的客观变化,这种已经发展起来的联合不仅组成为阶级而且组成了政党,无产阶级与资产阶级的内战乃爆发为公开的革命。[110]

> 资产阶级无意造成又无力抵抗的工业进步,使工人通过联合而达到的革命团结代替了他们由于竞争而造成的分散状态。于是,随着大工业的发展,资产阶级赖以生产和占有商品的基础本身也就从它的脚底下被抽掉了。它首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利同样是不可避免的。[111]

进一步地,胜利后无产阶级的统治,以及它所建立的社会主义社会的性质,必然具有解放的意义;这是由于,一旦实现了财产为所有人共有或财产的社会化,无产阶级即消除了迫使它当初起来反抗的那种客观条件。正因为“无产阶级本身并没有什么必须加以保护的东西”,所以他们的专政将是利他主义的。[112]这种非道德的道德是利己主义所无法“正确理解”的,它是在一种幸运的客观环境下直接实现的自身利益。

61

马克思的唯物主义制度理论把家庭和国家工具化了,他的唯物主义历史理论同样也能系统地解释思想的作用。在马克思看来,思

想不过是意识形态，是统治阶级的工具。在驳斥共产主义社会威胁“自由”的责难时，马克思说，共产主义仅仅消灭“资产阶级的自由”，因为“在现今资产阶级生产关系的范围内，所谓自由只不过意味着贸易的自由、买卖的自由”。[113]实际上，《共产党宣言》第三部分就论证了思想是服从阶级利益的：马克思把当时的社会主义和共产主义的种种思潮与不同的经济集团的战略上的和工具性的需要联系起来。留恋过去的农业合作的社会主义思潮，只能是贵族社会主义的错误观念。马克思指出，正是“为了激起同情，贵族们不得不装模作样，似乎他们已经不关自身的利益，似乎只是为了被剥削的工人阶级的利益，才声讨资产阶级”。这样产生的思想，“半是挽歌，半是谤文”，它是伪装成无产阶级的；“只是为了拉拢人民”，贵族们“把无产阶级的乞食袋当作旗帜来挥舞”。[114]另一种社会主义思潮主张恢复个人财产和农业自立，这种思潮无疑是小资产阶级的社会主义。因为“这一阶级的成员……经常被竞争抛到无产阶级队伍中去”，所以自然而然，这个阶级的代言人可能站在无产阶级方面，而且“他们在批判资产阶级制度的时候，总是用小资产阶级的尺度”。[115]如果资产阶级自身的成员来鼓吹社会主义，那只是因为“资产阶级中的一部分人想要消除社会的弊病，以便保障资产阶级社会的生存”。[116]德国社会主义贬低经济问题的重要性、转而注意人的异化问题；这种情况的产生只是因为德国阶级斗争的仍然落后的性质不足以实现心怀不满的知识分子的经济利益。[117]同样的经济问题也暴露了更具批判色彩的反资本主义的空想社会主义的弱点；这种社会主义受到像傅立叶、欧文这样的改革家们的拥护，他们在经济状况“向他们提供无产阶级解放的[实际的]物质条件”之前就奢谈对资本主义的改造。[118]

在对反面的社会主义理论进行的系统反驳中，马克思所注意的

是它们的经济根源而非它们的思想本身;但是,这种反驳的机械论性质不应该使我们忽视其论证的重要性。《共产党宣言》本身的合法性至少处于同样的危险状况。如果思想仅仅是实现利益的手段,那么评价社会主义理论的唯一方式是评价它们所代表的利益。既然《共产党宣言》较之于那个时代的其他社会主义流派更能表达雇用劳动者的利益——所谓更能表达,是说它所代表的利益不仅更具有道德上的合法性,而且是诉诸绝大多数人的——那么同样地,它所信奉的那种思想必然具有更大的正当性。但是,当这种评价方法很方便地排除了规范的、科学的标准之独立性的时候,它却为马克思本人带来了麻烦。《共产党宣言》的作者本人,一个德国出生的受过高等教育的中产阶级知识分子,他的观点该是怎样的呢?难道他的观点不是长年研究和哲学变革的产物吗?难道《共产党宣言》不是思想独立于直接的物质利益之证明吗?

62

对马克思的反意志主义理论的最终检验在于他如何把自己说成是一个革命思想家。毫不奇怪,根据马克思的成熟理论的系统性特征,他实际上无法用严格的工具论方式对他自己作出解释。他承认,无疑,正是"统治阶级中的一小部分人——部分资产阶级思想家",脱离自己的阶级,加入到革命的阶级中来。[119]然而,只有在经济领域的无产阶级化已经迫使全部资产阶级为了生存不得不接受工人阶级的存在之后,也只有在"统治阶级内部的分化过程"已经达到"非常强烈、非常尖锐的程度"之后,才会发生这种情况。[120]因此,是经济条件本身而非任何知识分子的聪明睿智或创造欲望产生了《共产党宣言》的思想。"共产主义的理论原理,"马克思指出,"绝不是以这个或那个世界改革家所发明或发现的思想、原则为依据的。"[121]相反,《共产党宣言》中的思想是一切人都能明白的。在马克思看来,"这些

原理不过是现有的阶级斗争、我们眼前的历史运动的真实关系的一般表现”。在这里马克思不仅坚持了他的理论的决定论;而且还找到一种方式,通过这种方式他一方面削弱了科学标准在分析上的自主性的基础,另一方面却又使科学标准完好无损。这是因为,《共产党宣言》中的观点无疑是由它们必然要反映的经验现实所检验的。

作为其客观主义和反意志主义逻辑的第一次成熟表述,《共产党宣言》把马克思带向了与其早期著作中的主观主义相脱离这一结局。“异化”作为一个自觉使用的理论概念实际上已从中消失了:马克思对于反工具的组织、文化因果关系的自主性以及任何形式的不合理性的动机的猛烈抨击使这一概念已无足轻重了。但这并不是说,马克思不再相信或注意资本主义社会中的异化了。[122]他无疑认为资本主义条件下的社会行动缺乏规范性意图,但他同样明确地把这种合理化说成是人的悲剧性损失。马克思从前把非异化状态称为类存在,并对工具化行动作了相应的描述:个人尊严变成了交换价值;[123]人变成了商品;[124]工人变成了非人的机器之附属物。[125]美好的社会意味着主体与客体的一致,意味着自愿和合作的自由联合。[126]如此等等。 63

具有讽刺意味的是,马克思承认异化的经验存在并不妨碍他采取一种纯客观主义的理论逻辑。虽然他仍明确地意识到异化的存在,但他在其社会学理论中不再把它说成是独立起作用的。在《共产党宣言》中,马克思依照他在前面的著作中阐发的原则,直接地把异化归因于私有财产。他仍然设想,共产主义会消灭异化;但与1844年“手稿”形成了鲜明的对比,现在他认为共产主义的实现不取决于人的动机以及这种动机所由形成的意图之改变,而直接地取决于生产资料的重组。“共产主义的显著特征,”他说,“是……废除资产阶

级的所有制。”[127]

在整个《共产党宣言》中，马克思始终坚持这样的观点，即：在资本主义社会中，苦难——他现在把苦难看作是仅限于工人阶级方面的——的根源是私有制，即资本主义的“生产关系”。正是私有财产造成了平民的贫穷，它是阶级冲突和革命的原因。因此毫无疑问，马克思描述的每一个向着共产主义生成的运动都是以生产资料的重组为转移的。在马克思看来，通过废除继承权、将生产资料国有化以及转让和联合这些做法，边沁所说的“利益的人为属性”将会获得社会主义形式。随着财产的完全公有，分工和冲突的物质基础被消除了，而在行动的这种新的客观条件下，利他主义和自由联合将会应运而生。[128]

因此，这种观点，即认为马克思在其成熟著作中仍未忽视对异化的主观感受是有一定道理的，但这种观点忽视了在《共产党宣言》中业已完成的重点之转变。虽然马克思承认这种疏离感的存在，但他的社会学理论现在已主要集中于说明反主观的(antisubjective)集体主义力量以及在资本主义社会中决定个人意愿的“规律”方面。如果把异化本身当作理论中心，那就意味着其理论中包含有主观的范畴；而这与马克思从他最早的著作以来所走过的道路是背道而驰的。马克思现在采取的是一种激进主义和集体主义的政治经济学逻辑。现在使马克思感兴趣的是重大的社会斗争，是为争取经济平等和公有制而进行的工具性斗争。马克思始终相信集体力量严重影响个人生活，但是在上述长时期的转变过程中，马克思却无法确定这种力量意味着什么样的——工具化的或规范性的——行动。根据《共产党宣言》中的结论，这种犹豫不决终于结束了：马克思彻底完成了向工具论的转变。

64

3. 结语:解释的失误与马克思的真正贡献

至此对马克思在早期阶段的发展已作了一些详细描述,因而我们可以正确理解马克思对社会学理论的贡献之性质。不过,在进行这种评价之前,我们不妨先考察一下后来的各种马克思主义解释。

直到1950年代中期,无论是马克思主义者还是非马克思主义者,都广泛接受马克思是一个经济学家的观点;人们一般认为,马克思属于西方思想史中的理性主义传统。随着他的早期著作渐为人知,以及更为一般的思想和政治的背景之变化,这种观点又逐渐被修正甚至被相反的观点所取代——在马克思主义和新马克思主义方面这一点尤其明显,在非马克思主义方面也有类似的情况。其结果是,马克思思想被视为黑格尔主义传统的激进主义变种。他被看作如果不是浪漫主义的,也是深受浪漫主义影响的——他强调的是资本主义社会在感情上和文化上的基础。

当代最有影响的马克思的解释者们提出了一种"辩证的"解释。他们认为,马克思一直采取的是片面的唯物主义立场,因而并不存在标志着从早期马克思到晚期马克思之变化的真正有意义的转折。吉登斯宣称,马克思在晚期著作中充分发展了关于思想之作用的理论。[129]阿特金森断言,马克思对异化的因果关系的作用之考察,使他相信"财产的性质取决于人们如何感觉它、如何理解它以及它对人们具有怎样的主观意义"。[130]奥尔曼持类似的观点;他认为,马克思的资本主义理论所说的客观的"资本主义的规律"是意志主义的想象:"这些规律之所以是必然的,是因为所有人都根据它们似乎是存在的而思考和行动。"奥尔曼声称,马克思把客观条件仅仅看作是异

化了的意识之外化。

> 设想机器是需要工人的,就是赋予机器以需要工人的能力。同样,设想金钱能购买一切,其实就是有了能购买一切的金钱。[131]

65 阿维勒里也有类似的说法;他认为,在晚期著作中,马克思用与他在黑格尔主义时期同样的方式来看待资本主义的原动力,也即,把它看作是规范的普遍性与经济的特殊性之间的矛盾。在阿维勒里看来,马克思的观点是,"在现代社会中,人必须过着双重生活,必须协调两种互相冲突的行为标准。"[132]

然而,这些解释者们忽视了早期阶段的马克思在异化观上所发生的根本转变。[133]前此我已表明,马克思只是用异化来证明而不是反对工具论观点的;因此他建立了一种理论,这种理论否定了人类意志的自主性以及作为其基础的规范理想的自主性。

这些解释者们的共同错误有其显而易见的思想之外的原因。如果要把马克思主义作为一种革命的意识形态来捍卫,那就必须用一种无损于马克思本人之权威的方式来纠正马克思主义理论。其结果自然是说,马克思提出的理论始终是多元主义的和无可挑剔的。在当代马克思主义解释者们所作的修正中,这种推理方法无疑起着重要的作用;在本卷的末尾一章中我将用更大的篇幅来讨论这种论证。不过,在这里更使我感兴趣的是这种理论混乱本身的根源;事实上,近来的解释者们的错误可以看作是由其理论本身的明显错误所导致的。

首先而且最重要的是,他们的分析没有把马克思在纯哲学意义上的认识论观点与这种认识论影响其社会学推理的方式区别开

来。[134]因此，如果能够证明，马克思在其涉及抽象认识论的著作中是批判唯物主义的，那么可想而知，马克思在其社会学理论中应该是拒斥对行动单纯作经济学的说明并否认纯粹的物质秩序的。问题在于，这些解释者们忘记了这样一个事实，即当他们从哲学上说明马克思理论的预设的时候，他们所说的是我称之为“社会学认识论”（第一卷第三章）的东西而不是认识论本身。从社会的角度来考察有关主观性与客观性、意志主义与决定论的问题，与从抽象的、严格的哲学角度来讨论这些问题，是有所不同的。从哲学方面来说，认识论上的自由问题仅仅与是否承认人的内在动机的独立存在有关系。而“社会学认识论”的自由问题首先是与主体因素的具体性质——对主体的行动是不是纯粹从工具的和功效的方面来考虑的——有关，其次与社会秩序协调人们的行动之方式有关。如果一个理论家相信社会秩序是以集体主义为基础的，而且他把动机视为纯工具化的，那么他就会假定社会行动完全是受客观物质力量所支配的。因此，无论他的哲学认识论是否承认主观性，他的社会学认识论都将是机械主义的和唯物主义的。　66

这些解释者们往往没有进行这种必要的区分，因此他们所考虑的马克思著作的认识论成分与他关于资本主义社会中行动和秩序的性质的社会学论述毫不相干。正因此，把对“马克思的哲学”的说明与对他的社会学的说明割裂开来的情况就时有发生；也正因此，近来的解释者们常常既忽视马克思著作中的社会学成分，又没能把他的经验命题陈述与其中隐含的哲学预设联系起来。

在近来的马克思主义学者中，导致上述曲解的第二种错误是，试图把本来各自具有相对独立性的不同层次的社会学思想进行合并。近来的批判者们往往把马克思在意识形态上对人类解放的信念与他

关于行动和秩序的预设合并起来;他们认为,如果马克思想要创造一个意志主义的和规范秩序的社会,那他就必须把这种前景隐含于他关于当前社会的社会学理论中。在日益增长的"使社会主义人道化"的努力——这一努力不仅与新左派有关而且与东欧的持不同政见运动有关——中,这种合并愈来愈具有强烈的道德色彩。但实际上,这些不同层次的社会学理论并无必然联系。否认社会学理论与意识形态之间可能有的矛盾就否认了社会主义运动本身的内在矛盾的一个重要根源。

这些理论逻辑错误充斥于近来马克思的解释者们的著作中。例如,吉登斯不无道理地说,马克思的哲学观点"不一定意味着某种决定论的哲学唯物主义的应用",[135]但他又宣称,马克思当然会接受这种意见,即共同的道德信念是由个人而形成社会的部分根据。

> [在马克思看来,]"孤立的个人"是功利主义理论的虚构……因而每个个人都是在他之前的世世代代积累起来的文化的接受者……故此,正是人在社会中的成员资格,以及社会所赖以维系的技术和文化的设施使人类个体与动物区别开来。[136]

这就是说,吉登斯直接地从马克思的抽象哲学观点转移到马克思关于人类社会的性质的预设上来了。但是如果看不到在资本主义社会中实践是由一种纯工具化的方式所规定的,看不到马克思的认识论只有在被运用于行动和秩序的问题时才能成为社会学理论的基础的话,那么,马克思关于社会的理论的根源将是难以想象的。吉登斯相当正确地认为,马克思是反对哲学唯物主义的。但是吉登斯没有看到,马克思关于资本主义社会中的行动的理性主义假定将主观

67

性从他的资本主义理论中有效地清除了。

阿维勒里同样地合并了马克思思想的不同层次。他认为,甚至在早期著作中马克思也没有采取哲学唯心主义的观点,无论是在早期还是在晚期马克思的观点都是唯物主义的;换言之,马克思在早期和晚期的理论是相似的。[137]然而,阿维勒里忽视了,关于实践的抽象认识论在不同情况下是用明显不同的方式说明实践的。阿维勒里还认为,马克思的成熟时期的直截了当的人道主义——他试图在意识形态上把行动者置于社会整体的中心地位——为后人对他的晚期著作进行意志主义的理论解释提供了依据。他说,"无论如何,将'人道主义的'、'唯心主义的'青年马克思与'决定论的'、'唯物主义的'老年马克思对立起来的二分法,在马克思的原著中是找不到任何依据的。"[138]在这里,对意识形态、抽象认识论与社会学预设的合并是再清楚不过了。

在奥尔曼那里,困难更多地是产生于对预设问题的误解,而不是产生于没有将这些问题与认识论上的或意识形态的问题区别开来。奥尔曼过于宽泛地把合理性简单规定为推理(reasoning),或规定为对手段与目的的权衡,所以他当然认为,意识——"在这里显然指已经形成的理性关系"——是马克思的社会学理论之核心。[139]但是只要他看到相反的情况,即马克思的主要假定是以工具论与规范论之对立的问题为中心的,是围绕手段与目的的关系的确切性质而不是这种关系的实际表现而展开的,那么他就能准确地理解意识在马克思的晚期著作中的真正作用。这种作用无疑为异化所削弱了;而奥尔曼一方面承认异化概念,另一方面又认为马克思提出了某种更为宽泛的非工具论的合理概念——他未能就这两个方面自圆其说。

这些理论错误导致上述解释本身的未被澄清的不一致性。吉登

斯不承认马克思的思想是还原论的唯物主义,他认为马克思主要是从社会的而非功利的方面来说明个人的;然而,他又用10页的篇幅来说明马克思的社会发展理论主要是论述工具化需要与生产体系变化之间的关系的。[140]与此类似,他一方面认为,在马克思对现代社会之变迁的分析中主体异化是一个主要因素;另一方面又指出,对于马克思来说"异化的克服……是随社会财产的过分转让(supercession)而定的"。[141]吉登斯忽视了理论逻辑上的关键问题,因此他无法认识到这两种观点的不一致性。由于没有把社会学预设前提与一般认识论区别开来,他在关于马克思的哲学理论的讨论与他关于马克思的社会学理论的讨论之间造成了一种明显的分裂。在行动和秩序问题上的反功利主义观点要想在实际上成为社会学的预设,就必须与关于不单纯是经济方面的社会发展的经验命题结合起来。类似地,如果在资本主义社会中主体异化实际上是行动的现实根据的话,那么共产主义的自由就不仅仅与私有财产的转化有关了。不出所料,吉登斯几乎无法解释为什么在晚期马克思的著作中异化失去其作为理论体系之中心的地位。吉登斯只是从表面意义上接受了马克思本人的说明,即,在1844年以后他不再对抽象的哲学感兴趣了。[142]

阿维勒里的观点也有类似的不一致性。虽然阿维勒里书中的基本论点是,马克思的哲学产生了一种意志主义和反客观主义的资本主义理论;但在其论证过程中,阿维勒里又令人惊讶地宣称:"在马克思看来,从现有条件中不可能产生"社会领域中的具有主观性的知识和行动。因此阿维勒里说,"传统的机械论唯物主义模式的意识观的合法性",实际上可能也适合于马克思对资本主义社会的说明。[143]但紧接着,阿维勒里又回到其论点的主要方面上来;他断言,事实上马克思并不否认人的目的性以及知识的主观成分——即便是在资本

主义社会中——的存在。他认为,问题仅仅在于,马克思没有“说明”它们实际发生的过程。[144]这两种说法不可能也没有一致起来。我认为,如果马克思仍然接受机械论唯物主义,那当然能够解释为什么他没有清楚地说明人类目的性和主观性之实际发生的过程。正如我们所看到的,阿维勒里在书的末尾承认,他的分析只与马克思的“哲学体系”有关,而不涉及其具体的、说明的社会学理论。[145]这就是说,有目的的实践——阿维勒里对马克思的全部解释的主题乃在于说明实践——或许终究没有出现在马克思的具体社会学理论中。如果真的没有的话,那么,阿维勒里所持的规范冲突是马克思的社会变迁理论之核心的观点无疑是错误的,而且异化终究会起到这种作用,即在晚期著作中为关于行动的工具论观点提供依据。

69

我们已经指出了奥尔曼著作中的不一致性,即他一方面强调由异化行动产生的具体状况,另一方面又认为,“无论这种状况的异化程度如何,”人的行动还是有目的、有意志的合理性行动。[146]然而,如果工人具有这种泛化的合理性能力,那就很难解释他们何以没有进行革命和反抗了。为说明这种反常现象,奥尔曼在关键之点上求助于残余范畴。在解释工人的消极无为和不合理性这一经验事实时,他诉诸那些完全是在马克思的理论构架之外的概念。奥尔曼宣称,“性格结构”(character structure)可以解释不合理性;性格结构存在于由家庭、性别角色和代别群体(generational groupings)产生的规范之内化中。[147]他说,“性格结构的观念无损于马克思的基本构架;除非有某种东西*出现在条件与反应之间,马克思所说的互动仍一如既往地发生。”[148]但是,如果马克思自己对互动的分析仅仅

---

* 指性格结构。——译者

与条件和反应有关,而没有任何超经济的(extra-economic)中介,那么我们又回到那种既不是建立在异化的具体状况又不是建立在泛化的、意志的合理性的基础之上的工具化互动上来了。[149]

这种混乱和自相矛盾只有通过澄清理论逻辑问题才能幸免。一般认识论是不能为特殊的社会学预设前提所取代的,正如这些预设前提并不直接地与意识形态等同一样。而事实上,很少有解释者成功地作了这种区分。一些当代解释者们由于过分强调异化概念的中心地位而歪曲了马克思思想,而另一些解释者们却认为异化概念不起任何作用。例如在1960年贝尔提出,在《德意志意识形态》中,马克思摒弃了任何有关超越资本主义条件下工具化的人的本质的概念,而且他不再认为劳动分工的消除是一种历史可能性了。[150]这种观点至少承认马克思思想的巨大转变,但却又使两个阶段的区分绝对化了。这就不仅完全抹杀了异化概念后来在证明工具论时起到的作用,而且极其错误地否定了马克思在意识形态上仍然坚持的人道主义信念。[151]

阿尔都塞将“**理论上的**人道主义”与“作为一种**意识形态**”来接受的人道主义明显地区分开来,[152]他更为明确地反对异化概念在晚期著作中仍然起作用的说法。他正确地指出,理论上的人道主义意味着在社会变迁问题上的意志主义倾向,因此后期的马克思摒弃了这种人道主义。他说,马克思从不相信,“关于对象的知识最终能够取代或消灭对象”。[153]阿尔都塞认为,这种主观主义见解只限于马克思的早期著作中,在那里马克思实际上把异化感视为事物的物质力量之根源。[154]然而,阿尔都塞又踌躇于否定马克思的早期著作与晚期著作的任何联系,踌躇于否定成熟的马克思有关于人的本质的超历史的观点;他含糊地指出,像人的异化这种感情问题不仅与马克

70

思成熟的经验理论没有关系，而且与马克思的意识形态也不相干。在阿尔都塞看来马克思在1845年的著作发生了“认识论的断裂”，[155]所以阿尔都塞忽视了在马克思晚期著作中异化概念在为拒斥意志主义进行论证时起到的关键作用；事实上，不是辩证认识论对意志主义的拒斥，而是这种认识论对异化状态的、纯粹功利的合理性的说明，导致了成熟时期马克思的客观主义。因此，阿尔都塞没有认识到在晚期著作中“异化”起着根本不同的作用而并未从中消失。[156]

我们看到，唯有马克思主义法兰克福学派的一些代表人物，才既认识到早期马克思与晚期马克思的一致性，又认识到马克思的晚期著作的决定论性质。人们通常认为马尔库塞的《理性与革命》论证了马克思主义是一种道德批判主义，但事实并非如此。马尔库塞比他同时代的许多马克思追随者更明确地抓住了马克思学说中的理论问题。马尔库塞认为，马克思成熟著作中的“异化”概念之实质在于，它证明了，在资本主义社会中与工具理性相反对的规范理性是不可能实现的。一些后来的分析者们试图表明，马克思没有摒弃异化概念就意味着他对不合理性的行动有所考虑；相形之下，马尔库塞在40年前就认识到，马克思的观点正相反：“马克思不止一次地强调指出，他的唯物主义出发点是由他所分析的社会本身的唯物主义性质决定的。”[157]无疑，马尔库塞对黑格尔的对象化理论的全部分析试图说明，马克思通过证明非历史的(ahistorical)对象化过程与实际发生的异化过程的一致而使黑格尔的学说获得验证，而且正是马克思对资本主义经济的残酷性的深刻洞见促使他这样做的。马尔库塞毫不犹豫地断言，马克思承认理性的异化表明他接受了机械论秩序观。“马克思的分析使他相信，”马尔库塞认为，“[经济的]价值规律在现

存社会制度中是一般的‘理性的形式’。”[158]进而言之，这一“价值规律像一架盲目的机器一样在个人的意识控制之外自行其是”。[159]

当马尔库塞欣然提出马克思晚期的决定论证明了资本主义社会的真正非人性的时候，当今最负盛名的法兰克福学派代表人物哈贝马斯却把这种解释发展为对马克思的批判。哈贝马斯批评马克思把实践还原为劳动，由此他把马克思在认识论上承认反映性(reflexivity)与马克思对资本主义社会中的行动的理论描述区别开来。哈贝马斯写道，“马克思把反映(reflection)的本质归结为劳动，因而他误解了反映的本质。”[160]当大多数当代分析者们认为把劳动与实践等同起来证明了马克思的劳动理论中有意志主义成分的时候，哈贝马斯却采取了更为现实主义的态度。他认识到，马克思对资本主义社会中的劳动作了限定，他把实践与劳动等同起来的结果是消除了实践的目的性而不是劳动的工具性。

71

> 马克思把反映的过程归结到工具化行动层次上。由于把绝对自我的自身设置归结为人类实践的生产活动，尽管他保留了他关于反映的哲学之框架，但反映作为历史的原动力却从中消失了。[161]

不过，与马尔库塞相比，哈贝马斯用某种极为重要的方式说明了他的观点；他从多方面论证了，这种还原只出现在马克思的正式论述中。“在他的具体考察这一层次上，”哈贝马斯说，“马克思往往是重视社会实践的。”

> 各个个人的生产活动与他们的相互关系组织……服从于某些规

> 范,这些规范凭借制度的力量决定社会预算(social budget)中的责任与报酬、义务与负担如何在其成员中分配。对这些个体和群体的关系进行规范性控制的中介是文化传统。[162]

但是这种说法忽视了异化在马克思著作中的作用,而且它不可能与哈贝马斯前面的批判相一致。自然而然,哈贝马斯绝不会用这种说法证明马克思的晚期著作有多元化倾向。[163]

如果说在成熟的马克思主义中异化的作用最终在于为工具化行动和强制性秩序提供合理证明的话,那就必须注意到,在社会学理论的理性主义传统中,是否有人看出了马克思由于转向成熟而作出的真正理论贡献。实际上,我在前面对这一转变的分析的结论是,马克思接受了工具论传统的逻辑,但与在他之前或之后的任何理论家相比较他更为妥当地应付了对这种传统的理论挑战。

在西方文化中,工具论的理性主义传统常常陷入一种关键性的两难。其历史根源存在于早期现代欧洲的强调个性的意志主义运动——即存在于文艺复兴、宗教改革以及法国和英国的革命中。这种合理化与个人主义的意志主义的历史关系——就纯粹理论方面而言这种关系是可有可无的——使理性主义面临着两种同样不愉快的选择。如果理性主义与个人主义是纠缠在一起的,那它就无法解释秩序问题,而只能从彼此不同的个人决定方面或借用残余范畴(例如看不见的手)来回答"社会靠什么来维系"这个问题了。另一方面,如果理性主义放弃个人主义而转向集体主义,那它就失去其意志主义的特征,因为它只能谈论通过外在强制实现的集体控制。[164]

72

工具论思想的历史在这种理论两难之间徘徊不前。[165]霍布斯理论可以看作是集体主义思想的典型。他的严谨理论清楚地揭示

出,在资源短缺前提下,互不信任的各个个人的工具化行为必然导致一切人反对一切人的战争。他的利维坦在这种混乱中应运而生了——利维坦是外在于个人的强制秩序,在这种秩序中没有任何规范因素,它作为一种决定性条件而发生作用。[166]霍布斯的这种解决之弊端在于它排斥了自由。那些曾经追随霍布斯的自由主义理论家并没有沿着他的这条道路走下去,其中有少数人甚至准备背离理性主义传统。面对这种困难,只有借助于某种理论技巧才能解决秩序问题。洛克的契约理论用一种典型的方式提供了一种不合常规的解决方案。洛克移花接木,将自然状态从充满敌意的转化为互助合作的,因此他能够在不牺牲个人主义的同时,描绘一个组织化的社会——这种社会产生于为实现秩序与和谐而达成的社会契约中。显而易见,洛克能够在不回复到霍布斯对意志主义的严厉限制的情况下,解决秩序问题。当然,问题在于这种解决是要了某种花招的。如果说洛克没有求助于客观力量的话,那是因为他改变了他的前提而又不承认他有这种做法——他用一种具有利他的、合作的倾向之行动代替了纯粹工具化、功效化的行动。

古典经济学家,从洛克本人到斯密,在一定程度上包括李嘉图,都是以洛克对理性主义二难的解决为出发点的。从互利的然而是合理的个人之间的相互作用这一观念,就产生了相互的和自愿的商品及劳务之交换这一观念。这些最初的重要的经验主义社会理论受到激进主义者们的攻击;激进主义者们试图保持理性主义传统,但与此同时他们又感到必须拒绝洛克关于社会利益的自然属性的假定。他们的批判实际上沿用了早些时候的霍布斯的解决方式,虽然在批判过程中他们改变了它的思想内容。18世纪的法国哲学家们提出了一种唯物主义理论,这种理论认为社会问题有其超个人的经验性根

73

源。到了19世纪初,这种由卢梭的著作表述的思想演变为社会主义理论。在英吉利海峡的英国这一边,对洛克个人主义的最重要攻击是从边沁的"哲学激进主义"开始的。激进主义的、往往也是社会主义的政治经济学家们是作为边沁主义流派的左翼出现的;他们仅仅把边沁关于"利益的人为属性"的见解,转化为对继承财产和私人资本等制度的抨击。

正是在理性主义传统中这两种反个人主义倾向的影响下,马克思转向其成熟的理论立场。直到马克思为止,对洛克理论的反个人主义的反应都是支离破碎的:它或者过分沉溺于哲学思辨而不能提供一种可供选择的社会学范例,例如在法国哲学家们和边沁的著作中;或者仅仅注意到了经济生活,例如在法国和英国的政治经济学家那里。在马克思之前,不存在什么系统的、以经验为基础的理性主义理论——就其自身而言,它是关于社会整体的理论——来与洛克的模式相抗争。

马克思在传统政治经济学的幌子下提出了对洛克的挑战,但他在接受了政治经济学的理性主义的同时对它的个人主义展开了无情抨击。在其批判的逻辑上,以及在其批判的大部分经验内容上,马克思利用了法国社会主义和边沁功利主义的成果。但就其效果而言,他给人的印象是,他的问题是霍布斯的问题之经验的和批判的变种。在马克思看来,资产阶级社会是由异化的人组成的;这些人在追求自身利益的时候毫不在意于共同的公共生活。他问道,在这个残酷的世界里什么是秩序的根据呢?马克思不像霍布斯那样假定某种政治的动因,他无疑也不愿认真考虑政治力量的独立作用,所以他不能继承霍布斯的"君主"未竟的事业。不过,马克思也假定了某种在控制作用方面同样强有力的秩序。他提出,这种像君主一样的力量是市

场,而市场反过来又是由财产分配、社会阶级和强制性制度生活这诸种秩序来支配的。在资本主义下人们没有洛克所说的“同等的能力”,他们也不像洛克描述的那样“在一个自然的共同体中共享一切”。[167]相反,资本主义把人的能力从他们那里异化出去,并通过财富不均把共同体关系降格为自然的关系。从资本主义来看,霍布斯的说法是正确的:“如果两个人希望同一件事,他们就成为敌人。”[168]只要人们的供应不是来自公共财富,那么他们就会不是可能处于一种一切人反对一切人的战争状态,而是处于一种阶级反对阶级的战争中。如果说这种秩序消灭了人的行动的自主性,那这正是资本主义社会中的秩序之代价。[169]

74

这正是马克思在脱离其黑格尔主义时期之后形成的工具论逻辑。与在他之前的其他理性主义理论家相比,马克思更清楚地意识到了秩序问题;而且与在他之前的多数理性主义理论家相比,他更愿意为建立工具主义秩序理论付出代价。然而,除了马克思的以外,还有别的方式导向集体主义秩序理论;而正是下面接着要讨论的这位理论家——他终于提出了一种根本不同的解决方式,这种方式对于社会学理论同样具有范式意义。

第四章　涂尔干的早期阶段(1)：

从自愿性道德向作为外在强制之道德的模糊转变

重新解释那些伟大的理论家们是如今的时尚，而像对马克思一样，人们对涂尔干也作了明确的重新解释。多数涂尔干的解释者们——过去的和现在的——都认为，像马克思一样，涂尔干也强调了社会结构。涂尔干因为从个体行动者之外说明社会力量而对创建古典社会学作出了贡献。而正是在这一点上才引起了重大的理论问题。涂尔干的问题——正如马克思的问题一样——在于结构意味着什么：结构是怎样限制个人的？这些限制包括哪些内容？如果结构是存在于个人之外的话，那么行动就只能是不自由的吗？如此说来，解释涂尔干与解释马克思所面对的是同样的问题。而基本问题不外是决定论与自由行动之关系的问题。人们对涂尔干的解释总试图说明，社会结构的决定作用是否必然会牺牲意愿性控制(voluntary control)，或者相反，假定个人控制是否意味着否定外在力量的现实性。历来的涂尔干的解释者们对他的解释决定了他们的社会学理论模式。而关于涂尔干著作的争论无疑也是关于社会学思想的基本方面的争论。

当然，理解涂尔干思想中的核心问题比简单阅读他的著作要复杂得多。任何阅读都是理论逻辑的一种实践。而理解涂尔干像理解马克思一样，也会遇到由分析上的混乱——它歪曲了社会学的理论

思维——所产生的关键性障碍。

76

1. 对涂尔干的解释中的还原与合并

对于社会学家长期形成的把科学连续体还原为其中的某个部分这样一种企求,涂尔干甚至比马克思还更深受其害。正如我们将要看到的那样,那是涂尔干本人和他后来的注释者的通病。这种还原论的最惊人的例子就是:实证主义的辩护者们喋喋不休地争辩说涂尔干的伟大之处在于他对经验操作的坚定信仰上。默顿把涂尔干对后来社会学所产生的影响看成是与他所强调的中层假设的一般化(generalization)相联系的。[1]斯廷奇库姆称赞《自杀论》是社会学史上最伟大的统计实验,并认为涂尔干的一般理论是直接源于他收集的自愿死亡的资料的。[2]波普在同样的逻辑基础上对这些一般理论进行了批判,在他看来他自己对涂尔干的数据资料重新进行的统计分析所得出的结论使涂尔干的理论创新变得毫无根据。从相似的逻辑观点出发,埃文斯-普里查德批驳了涂尔干的宗教理论,认为它是在不可靠证据和第二手资料的基础上建立起来的。[3]对于这些解释者们来说,不管涂尔干理论是什么性质的——过分决定论的,过分唯心主义的,还是过分意志主义的——都必须把它看成是特殊的观察阐述的产物。[4]

对涂尔干的解释也从社会学连续体的另一更为一般的方面对他加以歪曲。自从涂尔干出版他的第一本书起,批评家们就认为涂尔干著作远不是观察的、科学的东西,相反必须把它看成是它所由产生的社会环境的直接产物。在这种观点看来,不是其客观标准而是其政治价值观决定了涂尔干理论中的构成层次。如果说他关于结构的

概念引向了某一个方向或另外的方向的话，那也是由于意识形态而不是科学方面的原因。这种还原论特别为左派批评家们所重视，他们把涂尔干对社会道德的强调看成是他对资本主义的默许。1932年，法国马克思主义者 P. 尼赞谴责涂尔干进行了一种“服从、顺应以及对社会的敬畏的说教”。[5] 另一个法国马克思主义者 G. 卡岗在1938年也提出同样的主张，称涂尔干“是反革命的最杰出代表，因为他深深地依附于传统”。[6] 本尼特-斯穆尔扬在二次大战后写道，涂尔干“在理论上是反个人主义者，在政治上是保守主义者”，因此才形成了他的据说是反个人主义的唯实论。[7] 更近的一位批评家 I. 蔡特林认为，涂尔干著作中的概念创新都是二手性的东西，而使涂尔干彻底和马克思相区别的新东西，正是他反对革命的政治态度；正是从这种意识形态原则出发，涂尔干才会强调社会团结的力量。[8] 科塞的更为细致的解释从理论上说却几乎完全与此相同：他从第三共和国的社会状况入手直接分析涂尔干理论中的规范方面。[9]

77

在理论还原的这两个极端之间，还有其他类型的理论观点——它们把涂尔干思想限定在过分狭窄而特殊的理论问题上。比如，对涂尔干的讨论绝大多数都与他所建立的功能-有机模型有关。从拉德克利夫-布朗到波普的分析者们把功能主义信条看作是涂尔干著作中非常有生命力的概念，他们认为它既反映了他的社会结构论的长处，也反映了其缺陷。[10] 近来，因为关于功能模型的争论已经让位于关于与合作相对立的冲突的争论了，所以涂尔干关于稳定与均衡的假设就被独立出来而成为其社会学的最关键特征了。[11]

这些不同的还原论解释如此相互交错，以至于彼此之间相互怀疑。功能主义模型能用来解释涂尔干的保守主义，而反过来这同一种政治观点将可以——人们经常确也如此——用于解释他的功能主

义。有人在功能主义模型和政治意识形态中寻找涂尔干的反对社会冲突的偏见,反过来他关于共识的重要经验作用的假定又被看成是其功能主义及保守主义的基础。这些解释中的迂回现象表明将涂尔干的全部理论还原成其中某一部分的做法是站不住脚的。

然而,比这种模棱两可现象更重要的是,还原论完全忽视了理论争论中的最一般层次。对这些批评家们来说,涂尔干对社会决定论与个人自由这一最基本问题的解答,只能在科学连续体的低级层次上才能找到:在他的对于经验事实的考察中,在他对冲突或稳定的敏感中,在他对模型的选择中,以及在他对社会状况所作的政治评论中。但涂尔干作出的最重要的也是最复杂的理论决断是关于行动和秩序的预设的问题。他对这些问题的回答,确立了其理论中的每一更具体层次的基础。

然而,对于涂尔干主义和马克思主义来说,正是在预设层次本身上的分歧与误解才产生了批判中相互对立的各派。涂尔干的预设以如此不同的方式被提出来,以论证完全不同的社会学观点。令涂尔干的解释者,包括他的批评者和同情者最感棘手的是秩序问题,而不是行动问题。首先,有一种巨大的诱惑力使人们将"秩序"问题从预设层次抽出来而合并到我已描述过的那些更具体的理论问题上。由于错误地把秩序问题规定为稳定性问题或保守主义问题,有影响的解释者都把它看作是与涂尔干的理论整体无关的问题而不予以考虑。比如,吉登斯就说涂尔干专心从事的是变迁与历史性的研究,因而他远不是政治保守主义者;吉登斯因此进一步得出结论:"完全可以说这[秩序问题]根本不是涂尔干的问题。"[12]其他人也指出涂尔干的"实践人道主义观点"以及他对"进化的强调",以证明秩序问题必定与涂尔干无关。[13]相反,更保守的解释者则使用同样的合并方

78

法来论证秩序问题确是涂尔干的基本着眼点。因此,尼斯比特承认涂尔干在政治选择上是自由主义的,在方法上则是现代主义的;但他却又认为涂尔干的社会学是"对自由主义的哲学基础的全面攻击"。[14]至于"哲学"一词,尼斯比特是指涂尔干思想中的最一般的预设前提层次。然而,他最后把这一方面狭隘地定义为秩序问题上的一种偏见——保守地热衷于社会的协调、共识以及对既存权威的服从。从某种程度上说,帕森斯也犯了类似的错误;的确,围绕涂尔干对秩序问题的论述而出现的许多混乱,都起因于帕森斯最早的合并式应用。与尼斯比特相反,帕森斯把必要的意识形态取向与对经验稳定性的关注严格区分开来。但他常把涂尔干对秩序问题的真正的一般化的解答——他自己在这个问题上也加以了大量的阐发——同对具体的经验均衡之研究合并起来。[15]

与这两种观点相反,我的看法是,秩序问题必须和关于均衡的经验问题以及关于变迁的意识形态评价问题坚决地区别开来。作为对社会关系之基本性质的一种研究,秩序理论应集中讨论人类行动的任意性与结构性之关系的问题,集中讨论个人行动是由于个人性因素还是由于集体性因素所导致的。我将论证,涂尔干对这些问题的回答是相对独立于他对冲突及政治行动的研究的。他的预设既不意味着保守主义,也不意味着自由主义;既不意味着稳定,也不意味着变迁。相反,它们提供了一种至关重要的框架,在这一框架内这些问题只具有特殊的理论意义。

但是即使解释者们认为秩序问题具有真正的预设的性质,他们依旧从一种不完全一般化的层次上来研究它。基于自己在预设上的偏见,分析家们解读涂尔干著作——不管是批判地还是敬仰地——其目的也是为了论证自己的观点。最普遍的解释偏见来源于这样一

79

种观点，即认为超个人的秩序必定是违反人的意愿的。从这种观点出发，集体秩序的特殊类型——在我看来集体秩序是以表现了集体结构的那种行动的类型为转移的——就变成无关的东西了。这些分析家们认为，对具体的个人来说，不管是规范的还是工具的、外在的还是内在的集体秩序都必定会妨碍自我表现和个人自主。

这种理解代表着另外一种对涂尔干著作的相反理解。例如，“群体心理”的批评者认为，由于涂尔干总是把秩序看作是外在于孤立的个体的，所以他的著作可以看成是“决定论”社会理论的一个范例。[16]这些唯名论理论家们通常把涂尔干理解成集体主义-唯心主义者，而另一解释以一种完全相反的方法犯了实质上同样的错误，这种解释把涂尔干解释成唯物主义者。在这种情况下，涂尔干的反意志的决定论(antivoluntary determinism)被认为是起源于他对群体压力的实际工具力量的过分强调，而不是起源于他对超个人的强调。譬如，根据布劳的观点，涂尔干没有强调内在的价值观，因为所有这些“心理的”因素都自然被认为是个体性的，真正的集体秩序只能是由“对制裁(sanction)的畏惧”所产生的外在秩序。[17]如果涂尔干强调社会控制，那么他必定是一位强制性社会组织的说教者。他对行动的理解无疑是工具论的。[18]受存在主义思想中的唯名论的深刻影响，阿隆也作了类似的解释：涂尔干确是反意志主义者，因为他的集体秩序的基础是具体的人类群体。[19]

最近，那些认为必须把涂尔干看成是“结构主义者”的人，也特别明显地作了这样一种解释。根据这种观点——它是对当代规范论功能主义的一种含蓄的批判——涂尔干理论和马克思理论就几乎没有实质的区别了。例如，有一位分析者就指出了马克思和涂尔干之间的一致性，“由于他们对社会的系统特征和对分析所需的群体单元

(group unit)所建立的共同假设”,这种一致性就是“自然而必然的结果”了。[20]在此,被认为是重要的理论决定因素的,还是集体秩序这一简单事实,而不是其特殊的性质。但是,正如我最初在关于马克思的讨论中曾试图说明的那样,“结构”观是古典社会学理论的出发点,而不是其归宿。如果认为涂尔干与马克思的共同的集体主义完全穷尽了他们之间的所有联系的话,那么理论逻辑中最重要的问题也就无从谈起了。这就使马克思主义和涂尔干主义传统中所有的争论和重建变得彻底无法理解了。

80

与对涂尔干社会学的集体主义所作的唯名论的唯物主义解释相反,另一种解释传统则更正确地认识到,涂尔干对集体秩序的说明只是期望避免唯意志论中最为彻底的个人主义。这种解释最早由帕森斯予以经典描述,最近又有菲洛克斯、贝拉、卢克斯、拉卡普拉和吉登斯等人附和其说。这种解释通过说明个体行动者必定是社会的——这一结论部分来自涂尔干本人——而避免了决定论的错误。[21]基于对涂尔干的理论意图的这一理解,这些分析家们往往认为涂尔干理论是成功的。相反,我将指出,涂尔干的理论意图与他的相应的理论能力是不相称的,这就决定了其理论发展的戏剧性。

此外,这些分析家们往往还指出涂尔干不仅成功地批判了机械唯物主义,同时还超越了极端唯意志论的唯心主义。他们部分地把涂尔干对方法论上的唯物主义的接受——即他的“自然主义的”社会分析方法——同他在社会学意义上及预设上对唯物主义的接受混同起来。[22]他们认为涂尔干对哲学唯心主义的批判必然意味着他对社会学理论中的唯心主义的反对;在此基础上他们为一种涂尔干式的对唯物主义和唯心主义的综合进行辩护。这一论证与当前马克思主义批判者们为反对对马克思的唯物主义解释所采取的策略是一致

的。[23]没有任何一种观点能将涂尔干描绘成真正的多元论理论家。对社会学唯物主义和唯心主义进行预设层次上的综合,实际上既和严格的方法论的思考无关,也和严格的哲学的思考无关。

在下面章节中我将说明,只有在涂尔干与马克思的对比中才能清楚地看到什么是真正的多元的社会理论。对涂尔干的考察能说明马克思理论中有争议的方面;同样要发现涂尔干思想中的缺陷就应读马克思的著作。本章将表明,尽管涂尔干具有很好的理论意图并建立了一些关键的概念,但他并不能在其学术生涯的早期阶段从决定论框架中解脱出来——马克思本人正是采纳了这种构架。涂尔干最终——也就是在后期著作中——构造起自己的既是集体主义的又是唯意志论的理论时,他使自己的理论“结构”过分地依赖于它所期望为之辩护的唯意志论,以此为代价他才避免了马克思后期著作中的那种决定论。涂尔干与马克思之间的这种辩证关系正反映了社会学思想中的核心的两难困境。

81

2. 涂尔干的早期著作:对自愿性道德之探索的失败

和马克思一样,涂尔干也是一位注重实际目的的理论家——其目的在于从根本上对现代社会进行重建。涂尔干也把社会主义看作是这一未来社会必须采取的方式。而且,为达到上述实际目的,他也和马克思一样追溯到相同的思想传统上去,即法国的社会主义、德国的浪漫主义以及英国的功利主义。最后,涂尔干还是一位辩证论者。他步其革命先辈的后尘,在这些如此不同的观点中汲取精华,弃其糟粕,由此而形成了一种新的理论综合。

我们已经分析了在马克思趋于思想成熟的过程中同这些不同传

统的关系是如何发生急剧转变的。我们将会发现在涂尔干思想的发展过程中也存在类似的不连续性,虽然其发展不像马克思那样是直线式的。马克思起初深受德国浪漫主义的唯心主义影响而接受了反实证论的与唯意志论的理论。当马克思后来由于受法国社会主义和英国功利主义影响而采取科学的唯物主义的立场时,其早期的浪漫主义余音还以一种经常令后来的解释者深感迷惑的方式回荡在他后期的著作中。青年涂尔干的出发点可能更模糊,但他最初的转变方向却与马克思惊人地相似。涂尔干接受了法国社会主义中的某些思潮,但在实现国家控制的制度化的功利主义途径与浪漫主义途径之间他深深地陷入了困境。在他最早的结论中,他强调的是意志的与规范的控制,但在他早期著述的最后阶段,他几乎和成熟的马克思一样转而采取了一种决定论的与反唯意志论的观点。然而,涂尔干从一开始就很重视科学实证主义观点,而同一时期的马克思对此则完全加以摒弃。涂尔干成熟时的第一本书——《社会分工论》就详细阐明了这种工具论观点,虽然他是以一种非常矛盾的方式来论述的。所以,不仅涂尔干与马克思在他们的早期著作中所经历的路径颇为一致,而且在他们的最早的一部伟大著作中,情况也是如此。

然而,《社会分工论》不是其意识形态信念的一次实证,相反却标志其理论意图的失败。这部最早的成熟之作使他必须面对工具论观点的含义,这就使他转向意志主义与唯心主义的观点。和马克思后期发展过程中的直线的一致性相比,涂尔干理论经历了第二次观念变化。马克思早期的浪漫主义余音为他后来的理论形成过程平添了几分令人迷惑的意志主义色彩,涂尔干的决定论残迹则为其后来的理论形成过程提供了一种使人误解的反意志主义倾向。 82

和目前对马克思的解释一样,否认这种变化与自我矛盾,强调涂

尔干理论形成过程中的连续性，在涂尔干研究中也是一种时尚：如果涂尔干是一位（主张）“集体精神”的理论家，那他就应该一贯如此；如果涂尔干是“结构主义者”，那他就始终是结构主义者；如果涂尔干是多元论者，那他就永远是一位综合的理论家。[24]和对待马克思一样，为了说明上述理解的谬误，我将首先由分析涂尔干最早的著作入手——与马克思著名的《手稿》相反，涂尔干的这本书几乎没有引起应有的重视。[25]

2.1　社会危机与对作为对策的集体主义之探求

同对待马克思一样，分析涂尔干的最早理论也必须联系到其社会信念的背景上来。在他正式成为一名社会学家的那段岁月里，法国充满了严重的社会冲突，从法国左派的观点看来——涂尔干也倾向于此——内战的危险性只能求助于共和国的重建才可得到平息。在阿尔萨斯，少年涂尔干亲身体验了由1870—1871年的法德战争所带来的恐怖气氛。他观察了阶级斗争的虽非直接的但无疑相关的后果——它激发了1871年的巴黎公社革命并最终导致了对公社的血腥镇压。在这10年中的其他年份里，第三共和国的存在是成问题的。比如，直到1879年法国上议院才最终不再作为亲君主政体者的堡垒了——而在这一年涂尔干进入了巴黎高等师范学校。在1880年代初世俗教育的发展动摇了第三共和国的意识形态基础；在此期间，作为一名年轻学士，涂尔干第一次在本省的公立中等学校教授哲学课。在这十年中，布朗热主义运动加剧了政治上的不稳定，高速的工业化发展带来了不断恶化的阶级与宗教之间的冲突。[26]

毫无疑问，涂尔干在1880年代中期写成的最早一批社会学著作都对社会凝聚力问题颇为敏感：“一个社会如果其成员彼此之间没有

一条牢固而持久的纽带维系在一起，”他在1886年写道，“那它就像一堆松散的尘土，随时都可能被一阵最轻微的风吹散到地球的四角上去。”[27]在他的早期著作中，他对这样一种激变而分裂的状况之原因表现出极大的兴趣；他不仅对资本主义所产生的问题，而且还对政治权威的衰落及社会规范共识的缺乏都加以探讨。通过对国家不稳定状态的根源的抨击，涂尔干主张建立更强有力的社会控制。他希望重建法兰西民族的统一与和谐。

然而在涂尔干看来，国家整合与社会控制的要求与对公民自由的民主发展的要求是同样强烈的和互相抗衡的。由于左派和右派之间发生的激烈政治冲突——在这场冲突中涂尔干肯定站在共和党这一边——他所担心的社会不稳定状态终于发生了。社会的稳定应该得到重建，但是不能以牺牲个人自由为代价。1885年涂尔干赞许地描述富耶的思想：“个人应该是自己的主人，并自己决定自己的命运。”在叙述这一观点的过程中他表明自己已彻底抛弃了法国保守思想的意识形态信条了。[28]对于涂尔干这位坚定的世俗主义者来说，由保守主义者——如孔德和波纳德——所提出的用以论证对凌驾于个人自由之上的权威的服从之宇宙观，是站不住脚的。[29]相反，他认为在中世纪社会的传统主义和现代性之间存在着巨大的断裂，并指出个人的解放是不可抗拒的历史潮流的一部分：“随着历史的进步，个人越来越和他周围的物质环境及社会环境相区别，并不断完善自我意识。”[30]

这种自由需要对外在强制力量的限制。但涂尔干意识到如果社会冲突要得到控制的话，恢复社会稳定就必须借助于强大的制度力量。例如，他在论证个人主义的历史必然性之后又说，“然而，可以肯定地说，国家越来越趋于活跃而不受限制，它从来也没有，将来也不

会受一定的限制。”[31]这些价值信念是彼此对立的:如果没有陷入深刻的矛盾之中,涂尔干是意识不到这一点的。的确,他坚持着这一悖论:“个人享有的自由增加了,其社会责任也加重了。”[32]对这一矛盾——如果的确存在的话——应该正确加以评价,因为尽管它很难解释和理解,但它毕竟是社会现实。“社会进步有两个方面,”涂尔干写道,“这两个方面似乎是相互排斥的:因为绝大多数时候我们只能看到其中的一面。”[33]

涂尔干极力想将历史进步的这两个方面摆平,这就决定了他对法国共和党左派的两大意识形态运动——社会主义和社会连带主义(Solidarism)的反应。当然,社会主义在法国自圣西门以来就形成了一股巨大的潮流,这种法国社会主义和马克思的科学社会主义完全是两码事。然而,在 1870 年代末,具有更强烈自我意识的工人阶级社会主义已经开始从公社的失败中苏醒过来了;到 1880 年代后期,更为马克思主义化的社会主义在法国的政治与思想领域的争论中占据了中心地位。[34]涂尔干本人对社会主义的兴趣至少可以追溯到 1881 年,在这一年他从巴黎高等师范学校毕业后,决定做关于社会主义和现代社会的研究的博士论文。[35]在他四年后第一次发表的文章中也可以明显地看到这一点,在此文中涂尔干指出,中世纪式的社会合作带来的(对人的)约束,引起了经济的斗争——它“把最弱者压在下面并给他们带来了苦难”。[36]不足为奇,涂尔干对法国的保守传统进行了猛烈的批判,说它是对由工业资本主义所产生的社会凝聚力的挑战,它拒绝使用社会主义这一资本主义所必然要求的解毒剂。因此,1886 年涂尔干抨击了孔德,说他的理论省略了“社会学发展中的两个实质性的因素——即注重经济的变迁和社会主义的发展”。[37]

尽管如此,涂尔干却并不乐于接受社会主义理论通常所强调的

对个人行动的种种限制。他特别反对强制性社会主义,他认为这是马克思主义思想中所独有的东西。虽然我们还不清楚涂尔干对马克思著作实际上有多少了解,但他对马克思的成熟的政治理论——如上一章所述——持有保留态度却是事实。[38]即使在其最早一批著作中模棱两可的章节中,涂尔干也比成熟的马克思更多地保持了一种意志主义的激情。例如,虽然他的论文是研究如何将社会主义应用到工业社会中去,但正如他事先拟好的题目所标明的那样,他却是从"个人主义和社会主义的关系"这一角度来从事这项研究的。[39]尽管他抨击了自由资本主义对无权的工人所造成的影响,但他对社会主义控制这一名义下的国家干预之前景又颇感震惊。如果国家进行干预,"插手到无法自我组织与自我防卫的共同利益上","并最终干预集体生活中的每一细节",那么,在涂尔干看来个人自由就将受到严重威胁。[40]他担心由于无产阶级的统治,"我们都将陷入到专制的社会主义中去"。一方面是自私的社会群体的极端自由,另一方面是社会主义的解决方式中的过分强制——"这实际上是两条鸿沟;现代文明社会似乎总在这两条鸿沟之间摇摆不定。"[41]

正是为了解决这一意识形态两难,涂尔干才转而研究德国历史学派中某些理论家关于社会主义的论述。如果马克思社会主义中的矛盾因素之发展是因为这种社会主义的控制"是强加于个体的",那就必须寻找不通过强制力量而能够建立起控制的社会主义解决方式。[42]正是由于这一原因,涂尔干深为德国"轮椅上的社会主义者"——施穆勒、瓦格纳和布伦塔诺——所强调的道德劝诫所吸引。同时他也对此进行了强烈的批判,因为根据上述结论,他们很容易接受权力主义的社会主义观念;他认为,承认国家权力就会导致专制主义,这一结果与马克思社会主义概念中的阶级专政是一样的。这种

85

批判反过来又促使涂尔干成为一名与法学和经济学中的历史学派传统有关的社会主义者;涂尔干认为,这一传统对德国的国家主义传统更多地进行了批判,更自觉地意识到个人自由问题。[43]这一传统的最有权威性的代言人是历史经济学家舍夫勒。在涂尔干1885—1886年的学院生活中,他对德国作了一次长途旅行,正是在这次旅行的稍前及稍后的岁月里,舍夫勒的乌托邦设想给涂尔干留下了深刻的印象。涂尔干对舍夫勒的评论正好反映了他自己的下述思想:社会主义这一概念只有"放弃马克思理论中的基本信条""才能解决其所有的内部矛盾"。[44]当然,社会主义从某种意义上说必定是"威权主义",因为它必须实行集体控制以取代由资本主义的个人主义及社会冲突所造成的无政府状态。对涂尔干来说,舍夫勒论证了只是从社会的"组织"这一意义上讲、从工业化力量需要严格管理这一角度说,社会主义才必然是威权主义。[45]在舍夫勒看来,社会主义权威应该不是强加在个人之上的,而是"建立在个人自由意愿的基础上的"。社会主义的内部矛盾——把社会力量强加在人类自由之上——现在就能够得到解决了,因为"集体活动本身并不能创造出或组织起什么东西来,它只是个人活动的结果"。[46]社会主义所主张的社会和谐与国家重建,在这种意义上说既是集体性的也是个人性的。

如果说涂尔干因为当时法国社会主义运动具有威权主义倾向并忽视个人主义运动而批判它的话,他会同样批判法国社会连带主义是过分个人主义的,批判它低估了集体主义和社会控制的实现过程之长期性。社会连带主义是一种中层阶级的运动,它和更接近工人阶级的社会主义一样,反对自由资本主义发展中的许多弊端。它在第三共和国最终成为半官方学说的意识形态,其最重要的理论基础是由富耶在1880年代创立的。[47]富耶批驳了传统的个人主义思想,

认为孔德和达尔文对卢梭的社会契约论的理解包含了更多的生物有机论色彩。他认为，自由资本主义的产业主义所带来的弊端，必须通过“社会”的观念——即个人对社会负有义务和责任——才能得以解决。尽管富耶提出了这些改革论点，但是他却坚持认为私有财产是神圣不可侵犯的，并主张在建立这样一种社会责任的过程中，国家的作用应该降到最低点。自觉的个人间的自由契约是所有集体生活的基础；因此，在富耶看来，社会义务是一项非强迫性的协约。 86

涂尔干反对这种社会连带主义观点，这不仅仅因为它太温和了，而且还因为它是过分个人主义的。在涂尔干接受并赞颂富耶对经济个人主义学说的反驳时，他以为富耶始终把人基本上想象为独立的与自由的。这样一来，富耶对强有力的国家控制就注意不够了。

> 社会[对富耶来说]是自由的个人所组成的。普选制度能够保证集体生活不影响这种自由[富耶也持这种观点]。社会[对富耶来说]是一个联合体，一种股份有限公司——在这里所有的股份集团(les intéressés)都必须在商业经营上进行协商。[48]

当然，如果能够进行这种协商，那么有效的社会控制就会彻底消失。

涂尔干是反对社会连带主义的，因为它没有足够地考虑如何重建法国社会。涂尔干认为，虽然社会连带主义者们(如富耶)也乐于接受某种社会化过程，但法国社会重建需要比他们所想象的更为彻底的社会化过程。社会连带主义者们反对社会主义，因为他们错误地认为个人主义和社会控制是对立的。在涂尔干看来，马克思主义社会主义者也持着这种观点，他们和社会连带主义者一样认为社会主义改革必须通过权力主义国家才能实现，双方的区别在于马克思

主义者认为个人自由的牺牲是值得的。涂尔干试图揭示这种两难是虚假的，社会主义者和社会连带主义者之间的这种意识形态的对立是大可不必的。但他承认，如何使集体的控制和(个体的)意愿选择相协调一致，这在理论上仍是“模糊不清”的；对这二者的结合——“表面看起来是矛盾的”——似乎“还没有人作出过解释”。[49]他将通过自己的学术生涯来找到一条解释它的途径。

2.2　对古典经济学的批判：集体主义取向的道德

像1880年代的大多数同龄人一样，涂尔干感到自己不得不从意识形态转向科学、从政治讨论转向社会学思考了。因此，涂尔干在他的社会学著作中一开始就探索其政治两难的理论意义。个体行动者怎样才能和集体秩序相协调而不必破坏其活动的自由范围呢？虽然涂尔干的意识形态兴趣导致这一预设问题成为其理论的中心内容，但他对这一问题的回答却肯定不能简单地看作是其意识形态的反映。和青年马克思一样，涂尔干认为意识形态的和政治的观念决定于某些重要的理论发展。毫无疑问，涂尔干也和马克思一样高度重视这一工作：即说明社会秩序以及作为其基础的人类行动的性质。[50]

87

通过对各种迥然不同的科学传统同时进行批判和综合，涂尔干试图在这些极其重要的问题上建立起自己的观点。和马克思一样，他也是从分析古典经济学出发的，他称赞经济学是第一门真正的经验的社会科学：“经济学家们第一次宣告了社会规律和物质规律一样是客观必然的，并把这一原理作为科学的基础。”[51]他还赞扬了古典经济学对个体行动和自我控制的价值的强调。[52]但同时，涂尔干又批评这些英国思想家没有区别意识形态的个人的重要性和理论意义

上的个人的重要性。这些经济学家们将其关于个人选择的信条贯彻到底，从而对社会秩序作了严重的歪曲。涂尔干写道，对于他们来说“在社会中只有个人是真实的”：[53]“所有的一切都是由他来做的也是为他而做的。”[54]相应地，经济学们仅仅把社会描述为“独立的个人的机械组合”。[55]并把任何有机论观点都看成是“科学家能够而且必须摒弃的形而上学实体”。[56]

> 被冠以这一名称[社会]的不是别的东西，只是各个个人的活动组合在一起而已；这一复合体仅仅是其各组成部分的加总而已。[57]

涂尔干反对经济学家们的这一主张，因为它是以否定社会控制而达到意志主义的。由于涂尔干认为个人行动是发生在集体秩序之内的，所以他主张个人与社会之间这条直线不可能清晰得如同刀切的一般，也不可能像经济学家们所说的是以一种具体的形式存在的。如果个人主义要得以保持的话，就必须部分接受经济学家们的这一主张。但社会也“是一个真实的存在”，涂尔干认为不管怎么说个人中心论总是排斥社会控制的。尽管社会是扎根于个人的，但社会实体“却有自己的特性和人格。”[58]涂尔干强调秩序本身是以超个人的形式存在的，虽然他也赞同个体行动者的决定从某种意义上说构成了秩序的基础。因此，他能够说，对集体秩序没有正确的理解的话，也就不可能正确理解个体行动的真正性质。涂尔干得出结论说，具有讽刺意味的是古典经济学“没有发觉在达到上述(个人主义的)目的的同时，它却陷入了自我矛盾的困境”，因为“它所要达到的目标——明了最高的自由以及个人积极性的意义——仅在孤立的个人

88

身上是无法实现的”。[59]

涂尔干开始对古典经济学——它明显地和马克思的经济学相区别——进行发难了。马克思仅仅从集体主义的基础上批判了经济学家们对秩序的说明，而涂尔干在仔细地建立起自己的集体主义理论时仍表现出他对个人控制的重视。然而，涂尔干不一定因此反对马克思对经济学个人主义所作的工具论批判。他自己对资本主义经济活动所进行的社会主义的抨击，的确表明他对集体控制的工具性有同样的兴趣。涂尔干可能是在马克思对古典经济学的批判的基础上加以建造和发挥，而不是完全反对它。

在涂尔干早期著作中有某些例子能说明他具有这种思想。比如，通过抨击古典经济学忽视了工人与资本家之间在拥有工具性权力上存在的巨大差别，涂尔干在某一处说明了自己的预设。

> 不幸的工人们依靠微薄的力量，在反对有钱有势的资本家的斗争中能做些什么呢？把这两种如此明显不平等的力量归成同一类型，这难道不是一种真正的辛辣的讽刺吗？如果让它们进行一场格斗的话，那么无疑后者总能不费吹灰之力就能把前者击跨。这到底是什么自由？[60]

因此，不能简单地把资本家和工人看作是独立的个体，而应将其视为社会结构中不平等的力量的体现者。当然，这是地地道道的马克思的观点。[61]在另一篇文章中，涂尔干更赞同马克思的观点，即这种不平等的社会地位正是社会冲突的根源——而古典经济学家是看不到这一点的，因为“个人利益和社会利益通常很难相一致”。[62]而且又在一篇文章中，他把这种生产资料的不平等以及由此而产生的冲突看

作是进行社会主义干预的原因。“不应该像正统经济学家那样——他们以研究人类的本质为出发点并由此演绎出科学来”，而必须认识到“经济事实超越了个人行动的领域”。一旦理解了经济的“功能不是家庭的或私人的，而是社会的”，那么很明显“对于个人的自由活动社会就[不能]放弃执行这一功能”。[63]

89

如果涂尔干继续沿着这一方向深入下去的话，他就必然会进入到激进主义政治经济学的领域。的确，在一篇文章中，涂尔干称赞“新经济学派”——马克思也曾对其大加褒扬——和正统经济学相反，认识到了集体因素特别是国家在经济生活中的强大作用。[64]通过对集体秩序的制度因素的集中分析，涂尔干可能已经转入到马克思式的局部解剖学上，转入到讨论劳动分工、社会阶级、财富分配及社会冲突上。

然而，如前文的讨论所表明的那样，在其意识形态观点中，涂尔干反对马克思社会主义，认为它是过分决定论的。虽然还不清楚他是否了解马克思社会主义理论中的精华部分，但他肯定正确地发现了马克思主义者把社会主义国家仅仅看作是实现财富公平分配的一种纯粹的经济工具。涂尔干把这些只属于意识形态领域的问题解释成是对经济个人主义的批判，他用了比马克思所作的批判还要多的篇幅以寻求能用经济学的眼光来分析个人意志。因此，自然而然，涂尔干对经济个人主义的批判并没有继续马克思走过的路，虽然——正如在后文要说的——他对那种一般的工具论观点的反对还很不彻底。

这种分歧的标志之一是，涂尔干认为用“社会经济学”作为经济学中集体主义学派的名称，要比“政治经济学”一词更合适些。[65]“社会的”比“政治的”要准确，因为涂尔干所理解的集体秩序显然在更大

程度上是道德的与非理性的,而不是经济的与工具性的。涂尔干所赞同的德国经济学家,其兴趣更多地在于控制经济生活的各种目标之差异上,而不在由于生产资料的不平等分配所引起的对实现目标的阻碍上。如果说马克思社会主义是专制的,其原因就在于它乐于接受正统英国经济学家们对人类行动所持的狭隘观点,尽管它正确地拒斥了他们对秩序的个人主义否定。涂尔干自己则不会犯这一错误。他说,"追求丰富的食物并不是社会有机体的唯一需求。"他认为不应该以纯粹的唯物主义方式来构思国家,不管是社会主义的还是资本主义的国家。他问道,有谁能说国家的"唯一目标就是保证他们[个体公民]的安全、安排他们的福利呢"?[66]涂尔干以唯意志论社会主义的问题为基础而从预设前提上批判合理性。这一点还表现在他对经济个人主义的不满上。现在他可以说,古典经济学家们之所以是错误的,不只是因为他们忽视了集体的力量,而是因为"他们如此歪曲了自由并否认社会需要团结"[67],道德团结就是一种涂尔干的社会科学要集中说明的集体力量。道德必须是既能维持秩序而又不威胁自由的集体力量。

90

然而,在涂尔干的早期著作中,对于道德是如何影响个人主义和决定论之间的这种协调关系的,他也只作了些初步的理解。他相信,道德是自然界的一部分,正因此就必须以科学的方式来研究道德。这是涂尔干的从纯形式上反对康德主义的一个基本原因。他循着由两位对他影响最大的法国哲学家雷诺维叶和布特鲁所开创的道路来反对康德主义。[68]在涂尔干看来,道德的自然主义属性无疑赋予了它一种集体的、超个人的特征。但集体的确切含义是什么呢?

承认道德的独特属性及其与纯粹的个人主义现象之区别,这本身并不能让人理解道德到底在社会中实际起什么作用。纵使涂尔干

在批驳了英国经济学家之后，在关于道德的不同预设——哪怕是不同思想传统的相互矛盾的倾向——之间他仍然无所适从。这种冲突还伴随在他的将集体主义和意志主义进行综合的努力中。例如，涂尔干接受了孔德的观点，认为社会是实实在在的生命有机体，在这个有机体中道德共识起着突出作用。[69]他后来是以下列方式来解释法国有机体论者如何批判个人主义的：现实的人和作为政治经学的研究对象的抽象、孤立的实体几乎毫无共同之处。真正的个人是服从于行动规则的——不是他们创造了规则，而是他们受制于规则。[70]然而，涂尔干还是不倾向于接受孔德所强调的对社会的服从及其所主张的反个人主义控制。这种保留态度使涂尔干特别接受了后来的一位法国有机论者埃斯皮纳斯(Espinas)的著作：在《动物社会》(*Les Sociétés animales*)一书中，后者极力主张道德良心来源于个人行动本身。[71]

这一矛盾还表现在涂尔干对德国历史学派的解释中，他认为这一学派第一次尝试将对道德的研究变成一门经验科学。[72]一方面，他称赞冯特(Wundt)认识到了对形而上学唯实论——它把社会具体化为一个超越于个人之上的实体——的批判无需把孤立的个人看成是道德的起源。

> 集体现象不存在于个人良知之外；从这一事实出发，并不一定得出结果说集体现象来源于个人良知，而毋宁说它们确是共同体的产物。这种现象不是因为在个人中出现才能在社会中蔓延开来，而是由社会流射出来并扩散到各个个人的。[73]

91

然而，这种集体主义观点直接遇到了障碍。涂尔干接着上面那段话

说，虽然“更多的是个人接受它们[集体现象]而非创造它们”，但每一个人“仍只能在极其有限的范围内合作”。他对舍夫勒的社会学设想——这与他的社会主义设想相对立——的研究同样是模棱两可的。即使在称赞舍夫勒用对道德的分析取代了对个人选择的纯粹经济学强调之同时，涂尔干也只是有限度地强调了集体的意义。[74]他转而注意到个体行动者，并试图以强烈的反决定论的方式来详细阐述自然主义社会观。他提醒读者“集体心理只是个人心理的构成部分”；他认为，社会学家不是形而上学家，社会意识不能被想象为“漂浮在社会之上的超验存在物”。[75]

最后，涂尔干即使对英国传统本身也具有一种矛盾心理。古典经济学家当然是无法令人接受的。但涂尔干对于功利主义传统一般来说却不那么反感。在涂尔干早期著作中，斯宾塞是特别重要的一个参照点。这位功利主义者毕竟不是经济学家。和其先前的其他功利主义者一样，他把自己看成是道德哲学家。虽然他对道德的理解更具有工具论色彩，但他从不否定它的存在及重要性，他甚至认为国家的运作能够保持道德的善——而不管是如何定义道德的。与法国人和德国人相反，斯宾塞对社会道德作了具体的经验的说明——这一点深为涂尔干所欣赏。[76]

受自己的价值观念和实际兴趣的支配，涂尔干通过对一门既能强调集体控制又不牺牲个人选择的科学的探索，而建立起了其早期的预设。涂尔干认为，古典经济学具有高度的科学性与强烈的个人主义色彩，但它没有认识到社会控制的必然性及其客观存在。为寻求更有效的综合，涂尔干拒绝了在秩序问题上的纯粹唯物论的观点，认为它反过来是过分反个人主义的。他断定集体主义理论必须以“道德”作为其实质性焦点——而唯物论是不会这么做的。然而，从

某些重要方面上看来,这种最初的对涂尔干两难的解决并未解决问题。道德的社会作用可以从许多相互矛盾的方式上来解释。我现在就准备详细考察涂尔干在其早期著作中所构想的预设。我们将会看到,他对秩序的研究方法是如此地不同,以至于他的社会学最终含有他在集中分析道德时所极力避免的理论危险。

92

2.3　涂尔干关于道德秩序的自相矛盾的观点:理论上的模棱两可与转向反意志主义的决定论

涂尔干知道他要做些什么,但他并不确切地知道如何去做。必须认识到个人的自主,但同时也必须认识到社会的集体性与社会的控制。作为达到这一目标的第一步,必须反对哲学唯实论。涂尔干时刻强调,从本体论上说除了个人之外一切都不存在。他从这种观点中引出了一个重要的论点,这个论点在他后期的所有著作中都扮演基本的角色:社会控制的性质从某种意义上说是个人互动本身的结果。在1885年涂尔干出版的一本最早的著作中,这种理论逻辑及其与涂尔干的意识形态论的关系就已表现得很明显。在批驳社会连带主义者对社会主义的攻击时,涂尔干批判了这样一种错误假设,即认为社会控制只有通过中央集权国家的强制才能得以实现。与之相反,他认为如果能将社会主义控制正确地理解成为个人决断的一致性,那么这种控制也能是(符合个体)意志的:"集体生活不应该被认为是由上面发布一项法令而凭空生成的;它存在于千百万基本的生命体——这些生命体分散于社会有机体的各个部分——的共同的中心。"[77]在后来的一篇文章中,这一重要观点在预设上得到了更严格的阐述。由于对社会唯实论的保留态度——对这种态度我们已很熟悉了——涂尔干把自己的这种评论放在新的更有说明力的理论背景

中。涂尔干不是抽象地论证社会如果离开了其所由构成的个人部分的话将不复存在，而是开始解释由个体力量向集体力量转化的过程是如何实现的："这些组成部分之间有确定的关系，并以特定的方式组合起来，……这种组合又产生出新的东西。……这些新东西有自己特殊属性"。[78]

因此，如果涂尔干想解决一直萦绕在其思想中的两难的话，他就必须研究个人互动的性质及由此产生的社会秩序的含义。显然，出发点是行动问题。因为秩序存在于个人互动的基础之上，所以行动的本质就成了任何有关秩序的概念的核心了。在这里涂尔干发现了一条理论逻辑的最基本原理。

2.3.1　行动问题：涂尔干对利己主义合理性的模棱两可的批判

尽管涂尔干承认行动具有核心意义，但他只能以模棱两可的方式来说明行动概念。其基本线索是他一方面确认道德的存在、另一方面批判这种道德存在所含有的利己主义的理性主义。涂尔干必定会反对那种认为道德目标仅仅反映了个人选择的观点。实际上，涂尔干猛烈抨击那种把行动者看作是一流科学家的观点——这种观点认为行动者非常熟悉自己的行动环境、完全了解自己的行动结果。涂尔干在1887年宣称，"社会制度的最大部分并不是起源于理性和计算，而是出于更模糊的原因"；它"起因于各种动机，但又因为与动机的后果无关而不能用动机予以说明"，——这是一条"心理学的真理"。[79]知道一切是不现实的，因为通常要么是"我们不知道自己行动的原因，要么就是我们自己所给出的并非真正的原因"。[80]

93

因此,如果行动的目的并不能从行动者对其环境所作的有意识的反应中推导出来,那么就有两种可能性存在。首先,这种反应是以超越于直接背景的规范因素为媒介的。对这一观点的接受就意味着把道德看成是工具性行动的对立物。事实上,涂尔干早期著作的一个重要部分就采取了这一观点,这可以看作是对那种关于行动的"现实主义的"思考的直接挑战,而马克思曾非常热衷于这种思考——如在《共产党宣言》中。涂尔干抱怨说:那些最重要的政治经济学家们"坚决宣称国民感情是偏见的一种残余,而偏见是注定要消失的"。[81]的确,这不仅仅是经验的预言,而且也是经济学家最企望的:"他相信批判精神是足以瓦解人的本能和道德情感的。"[82]但果真如此的话,那么"经济行动就只能诉诸利己主义了,这样政治经济学就和伦理学彻底分道扬镳了。"[83]于是,道德的存在就很成问题了。在涂尔干看来,一旦社会绳索全部被解开——按照对行动的这种纯经济学的理解——那么人类最终是否存在道德观念就不得而知了。

如果能证明道德的存在,这样一种完全的工具论观点就必须加以抛弃。行动必须看作是由对效率之外的东西的考虑来调节的,这种考虑方式因为不科学而自然是规范的。"人都有自己的年岁和国籍",涂尔干——与马克思关于异化了的人的观点直接对立——写道,"人都有偏见和信仰。"[84]事实上,"在经济计算之外他具有各种各样的需求。"[85]因此,必须谨慎地将行动的经济的与合理的方面分离出来。"确切地讲,这并不是说社会生活的根本目的是'集体寻求生存'",涂尔干批驳了《德意志意识形态》的核心观点。[86]如果根据不同的动机来确定行动的特征,那么物质需求就只是其中的一种。"同情心",涂尔干说,"与食欲无关,但它本身是同样强烈的。"[87]他　94
在另一处提到了"潜意识感情(subconscious sentiments)"的作用。

毫无疑问，看来涂尔干是想将行动的这些非理性的方面区分开来，从而证明秩序更应该是明显地规范的而非机械的型态。[88]

然而，从逻辑上讲，涂尔干可以作另一种理论选择，即便他仍然反对那种认为人的目的是纯粹个人反映之产物的观点。他的批评毕竟只是否认了人类能够完全弄清楚某一既定行动可能产生的后果。但人们仍能够把行动者想象成是理性的人，同时质疑认为行动者对其环境有完全的知识之假设。例如，有人会强调说，环境太复杂了而无法完全理解，单个的人——不管他是如何理性的——在一个复杂的社会里是不可能对行动所产生的错综复杂的后果探个究竟的。这种论点含蓄地批判了对行动的外部条件作过分简单化的理解，但它并不反对理性行动这一概念本身。这恰是马克思在其著名的警告——(理性的)人创造了历史，他们只是在其特定的环境下创造历史的——中所使用的推理类型。[89]

认识到涂尔干的确有第二次转变——转到纯粹个人的目的上，这对理解其理论的发展过程是至关重要的。涂尔干认为，如果说制度不是有意识、有目的之行动的结果，那也不是因为人以非理性的方式行动，而是因为“事实是如此的复杂，以至人的智力无法对它完全了解”。[90]

> 除了我们自己的最简单行动的最直接结果之外，别的东西我们永远无法理解；我们怎么能把握住某种纵横交错地遍及于社会有机体中的现象的深远而模糊的后果呢？[91]

有意义的是，涂尔干有时甚至完全使用这种预设上的语言来含蓄地表述自己的意识形态批判。例如，他认为正是由于没有注意到外在

环境实际上是怎样的复杂，而不是由于没有注意到行动本身的道德根源，才使得个人主义的社会连带主义者误入歧途。涂尔干认为，因为富耶及其追随者们过高地估计了行动者对其社会环境的可能的明了程度，所以他们自然会过于偏激地低估了社会重建的要求，从而采取一种修改过的放任主义观点。[92]

在涂尔干看来，即使是最具民主意识的社会主义者也时常犯同样的错误，因为他们所信奉的相应的社会主义基于这样一个观点，即认为可以完全有意识地建立起社会主义制度来。涂尔干抱怨说，在舍夫勒的理论中，“一切都是在明媚的阳光下诞生的。”个人意识被认为是无所不在的：“它……能说明一切，渗透一切，改变一切。”[93]舍夫勒把社会主义想象为自由个人决断的产物，因为他认为理性的个人“对自己所属的集体及其所追求的合适目标都有清醒的认识”。舍夫勒认为，个人“只是根据理性来比较、辩论并达成一致”。[94]涂尔干反对这一观点，正如他强烈反对理论上的社会连带主义的个人主义一样。他认为，社会主义和其他集体力量一样，必然会以更间接的方式来发挥自己的影响。由于周围环境的复杂性，个人行动的后果就不可能轻易地预见到。如果行动被重新导向或被重新塑造了，那么这一改变的原因对个体行动者来说必定是外在的，但他自己可能仍被认为是以纯粹理性的方式行事的。

95

这种对行动的说明和马克思的是否不同？的确，涂尔干认为对这种理性的行动的控制是出自最终的道德意图。相反，对马克思来说，对行动的外在的强制性控制并无任何道德理由。无论如何，这两种关于行动的逻辑思路是相似的，它们关于行动与环境之间的关系的概念是相对应的。

涂尔干认为应该以一种非纯个人主义的、承认集体道德的方式

来看待行动的目的。然而,作为对个人主义的代替,他的行动理论明显地对社会秩序作了多方面的描述。如果行动的目的是以社会规范为媒介的,那么道德秩序就是一种意愿秩序。但是如果仅仅因为互动是如此复杂以至于即使是理性行动者也无法理解,就认为行动目的是集体性的,那么,道德秩序本身就可以看作是外在力量的机械性产物。

2.3.2 秩序问题:转向集体控制的曲折途径

当涂尔干在其早期著作中论及秩序问题时,他的选择是有严重局限性的,尽管他没有彻底地坚持这些选择。秩序问题必定包含着道德问题,但它既可能是直接地,也可能是间接地诉诸道德的。秩序不可能建立在个人主义合理性上,但工具性的行动是可能的——如果环境是足够复杂的话。最后,秩序意味着由社会力量来达到控制,但这种社会力量能够——实际上也必须——被看作是个人互动本身的直接反映。毫无疑问,涂尔干一直试图找到解答。他总是在通常被认为是相互矛盾的理论策略之间、在更为个人主义的解决方式与更为社会式的解决方式之间、在工具性秩序和以社会规范为中介的秩序之间而徘徊不定。[95]

96

作为利益的自然属性的秩序:
作为意志主义的道德

涂尔干的所有关于秩序的主张都有一个共同点:它们都反对哲学唯心主义观点,即认为秩序可以通过杰出人物来实现。[96]涂尔干不仅在“唯灵论者”——他们把秩序和神力联系起来——的著作中,而且在康德的著作中都发现了这样一种见解。他问道:“纯粹理性不

借助于经验,怎么可能包含完全主宰家庭的、经济的和社会的关系之规律呢?"[97]涂尔干责怪康德把道德变成了脱离科学的超然之物。相反,道德应该被看作是一种"社会功能,或者更可能是社会功能系统——它是在集体需要的压力下逐渐形成并得到巩固的"。[98]

然而,涂尔干在其早期著作中想到的分析秩序的最初途径之一——尽管不是哲学唯心主义的——却和康德传统极为相似。涂尔干有时声称集体道德会隐藏在人类动机本身的固有结构之中。果真如此,这就必定为解决涂尔干所遇到的理论问题提供了一把金钥匙,他也肯定认识到这一观点的优越之处。理论如果强调了合群的自然情感的话,就可以避免这一悖论——即独立的个人是以不利于纯粹功利计算的方式联合在一起的。

> 在进化过程中存在着,或者至少产生了绝对无私的合群的需要与社会的本能。为了满足这种需要和本能,个人形成了规模越来越大的社会,甚至有时做一些对自己的所谓利益有害的事。[99]

涂尔干写道,无疑"每一个人……本能地都理解他不能只满足自己"。[100]这样,社会秩序就是诸如"荣誉、尊敬、感激"之类的社会情感之产物了。[101]不管个人是否从物质上受益,互动的集体性却是确定无误的:"儿童感到自己是依赖于父母的,商人依赖于顾客,工人依赖于老板,老板依赖于工人。"[102]"对统治权的争夺(La lutte pour la domination)"则远不是"社会生活的基本事实"。社会生活不是一场"无所顾忌、不守信用的"斗争,社会生活中的个人有天赋的忠诚意识、彼此之间相互同情。[103]

而且,虽然个体行动者集这些情感于一身,但这些情感不管怎么

说都不是个人主义的，相反，它们恰恰是社会的。人们之间感到互为对方所吸引，这不是一个有意识反映的问题。涂尔干认为，它是建立在理念的基础上的，“而这光靠意识是无法理解的”。[104] 事实上，从分析上说这种同情心理与引导动物生活的社会本能具有相同的作用。[105] 由于这一原因，社会情感真正是“反对个人主义的力量”。[106]

97

虽然不是反社会意义上的个人主义，这些社会情感却以纯粹个人决断的形式表现出来。这当然最便于理论解释。如果社会本能是内在于个人的，社会就肯定不能被看作是与意愿控制相对立的。因为我们“先天……具有献身与牺牲的精神”，社会不是那种只有以牺牲自由为代价才能引导个人行动的“人为结合”。[107] 为了反对这种边沁主义观点，涂尔干把秩序看作是利益的自然属性，秩序包含了自然情感——这种情感“使我的独立与人格保持完整无损”。“无疑”，他承认，“它们把我和别人系在一起，但并没有夺走我的独立性。”[108]

但涂尔干又认为，尽管这一自然的同情心概念似乎能解决某些基本的问题，但它又带来了其他问题。涂尔干极为强调协作的自然情感，无疑他是受了埃斯皮纳斯著作之影响。后者在1877年出版了《动物社会》一书，在法国思想界引起了小小的震动。埃斯皮纳斯在人类社会和动物界之间进行了精细的类比以证明社会生活的有机性。为建造起一种反唯物主义的秩序理论来，埃斯皮纳斯写道，“我们从意识的角度来说明物质有机体而不是相反”。[109] 然而，埃斯皮纳斯试图把这种社会意识归根于个人情感；他认为，对人类来说，也和动物界一样，存在着“相互爱慕和相互同情的规律”。[110] 所以，尽管埃斯皮纳斯是最早使用“集体良心”(collective conscience)一词的人之一，他也只能用个人主义的方式把它解释为复杂的有机体内部

的心理关系的产物。[111]

无论涂尔干实际上是否意识到了埃斯皮纳斯观点中的这些不一致性，他最终得出结论说自然同情心理论没有解决个人社会的两难。在他同意个人更多地可能是根据本能来行动而不是根据反映来行动的同时，他也注意到了，如果过分地把情感和独立的行动者联系在一起就会出现巨大的理论危险。如果同情心是天生的，道德就应看作是一种自发的产物。如果不知道为什么自己需要与人合作，那么非反映性的行动者就会产生错误的印象，以为他自己的个人决断实际上构成为社会。因此，从个人的眼光看来，合作似乎完全是自由的。

> 绝大多数明智的人都能在有限疆界内活动……如果我没有发现联系我和社会中的其他人的无形的纽带的话，我就会认为我是独立于社会的并据此采取相应的行动。[112]

98

而涂尔干认为，“问题”不在于某些社会本能是否存在，而在于“这种情感能否把社会整体包括在内”。[113]他最后的答案是：不可能。尽管关于先天社会情感的理论绝妙地包容了意志主义，但这并不能勉强用来解释社会所需要的反个人主义控制。结果，这种理论所说的社会联系简直是太不稳定了。[114]

作为集体规范的秩序：道德与意志主义

可能由于考虑到了这种关于利益的自然属性的概念之缺陷，涂尔干在早期著作中还提出了关于秩序问题的一种特殊的集体主义的解决办法。在继续坚持自己的反工具论的行动概念之同时，很像早期的马克思一样，涂尔干认为主观目的能够由社会产生出来，它们在

某种意义上说是超个体的:“道德目的具有特殊性质,人们把它们当作义务来看待。”[115]因此,尽管道德约束是内在的,但它却以公共力量的形式在我们身上体现,而对它我们是毕恭毕敬的。[116]不过涂尔干强调说这种外在强制不一定是反意志的。和马克思一样,他强调说,个人与社会之间的关系并不是容易理解的,个人——即使是明显独立的——必须看成是一种社会存在物。[117]个人并不仅仅和社会“结合”在一起,社会实际上还在他身上“渗透”。因此,通过否定外在于个人的事物而试图将意志主义概念化的做法是荒谬的,因为“把个人从社会中孤立出来,从社会中抽象出来,就等于消灭个人”。[118]

和处于激进黑格尔主义时期的马克思一样,涂尔干把精神现象称作是秩序的例证——这种秩序既是集体性的,又是意愿性的。这些精神现象包括:社会良心、集体精神、语言、夫妻之爱、家庭感情、地方精神、爱国主义及对全人类的爱。[119]这些规范性秩序形式提供了有效的理论选择,使人们可以不用唯物主义方式来看待社会力量,因为尽管这些形式完全是反个人主义的,但其道德内容却能在不牺牲意志主义的情况下允许集体控制的存在。涂尔干认为这是一种理论选择——它排除了任何综合的、多元的解决办法的可能。与工具论观点相对立,“团结只能来自内部而不是外部”——涂尔干如是说。[120]

99

在另一处讨论中——它与成熟的马克思的逻辑针锋相对——涂尔干认为与社会结构相应的“生存条件”是精神的东西,而不是物质的。不能把最起码的生存条件看作是纯粹仅仅因为生存而必不可少的条件,而必须把它理解为包括所有使生命存在有意义的东西。比如,虽然从唯物的意义上说“荣誉并不是生命的必要条件”,但“如果没有荣誉,有灵性的人们对生命还寄予什么期望呢?”[121]社会行动决定于意愿力量,这种冲动和无形的但却强有力的社会约束相一致。

涂尔干以颇有争议的方式将这种社会秩序的制度轮廓勾画出来了，由此他把自己的观点放在与典型的唯物主义社会结构理论直接对立的位置上。涂尔干比早期的马克思作了更一般的论述，他认为规律代表着一种抽象的普遍的规范，一种与特殊性行动相对立的形式。他写到：将规律追溯到诸如气候等物质环境上去，或追溯到诸如居民数这样纯粹的行为事实上去，这些做法是不够的。[122]也不能把规律仅仅看作是有效的手段的——马克思的晚期思想中就有这种观点，他认为像和平协约一类的东西"也只能解释成或认可[阶级]斗争的结果"。[123]规律必须看作是与一种完全不同的秩序有关的东西，是与"民族的一般的趣味、观念和文化"有关的东西。[124]

这种对规律的规范论说明自然意味着对唯物主义国家理论的批判。人们能回忆起在一篇重要的转折性文章中，马克思认为国家对木柴征税可以看作是阶级统治的经济手段。涂尔干的观点则相反，他是在批判工具性行动的基础上建立自己的观点的。他写道，把诸如海关收入和邮政收入一类的国家税收描述为在生存手段上展开的一场斗争，"这种方法混淆了目的和手段二者之间的关系。"[125]为了阐述自己的论点，他举了一个简单的比拟。人们为了生存就必须吃东西，但不一定非得吃特殊的食物。同样，国家如果想履行自己的职能的话，它就必须通过征税来取得其财政来源；但是收入来源于什么、来源于何处，这二者本身却不是物质问题，它们有赖于国家想要达到的目标。[126]所以不能完全用工具论眼光把国家看作"仅仅是为了确保少数人权力的一种工具"，[127]或者是"镇压大量社会敌对分子的强大武器"。[128]恰恰相反，国家只是代表道德团结的"外在的、可见的形式"——个人的目的是在这种道德团结中形成的。[129]

早期马克思集中分析了法律与政治秩序，而涂尔干却对其唯物

100 主义观点的核心——也就是经济本身进行了批判。在一场著名的讨论中涂尔干——与马克思大相径庭——宣称经济本身是一种道德事实。他高度赞扬德国历史经济学家们曾尝试证明“这两种事实秩序(即经济的与道德的)虽能彼此区别但却同属一类”。[130]经济秩序不是通过工具性强制而是通过道德的约束来确立自己的决定性地位的。经济生活仅仅是道德责任的一种形式。

> 那么,道德与政治经济学之间的区别何在呢?区别就在于一个是形式,另一个则是内容。真正属于道德的是这样一种责任形式——它将自身和某些行动的方式维系在一起,并在它们身上打下自己的烙印。经济现象在某些情况下可以被赋予道德的色彩,正如所有的其他社会事实一样。毫无疑问,这并不是说它们自身构成了道德的全部内容:但它们却是道德的重要组成部分。[131]

在早期对舍夫勒著作的评论中,涂尔干的观点更为具体了。在阐释舍夫勒自己的观点时,涂尔干分析了金钱所执行的特殊的道德功能。他写道,财富是一种特殊的高度灵活的象征符号。因为它能如此容易地用来交换,所以它能成为将不同的社会因素统一起来的交流手段。[132]

如果经济的、政治的及法律的领域能够体现道德责任并依赖于主观的屈从,那么社会变迁本身就必定是一个意愿性过程。青年马克思认为,即使是最革命的变化也有赖于个人关于普遍规范的良知,而且任何真正的永久性变化都必定是以自我的内在变化为出发点的。涂尔干的观点也与此相似。他认为社会变迁的重点必须在精神秩序而不在物质秩序上:“社会进化不是以由外向里,而是以由里向

外的方式实现的。”[133]只有在这种方式之下，变迁才可能发生而又不牺牲个体的控制。

受工具论逻辑的束缚，古典经济学家们只得以一种同他们对个人自由的信念直接相矛盾的方式来描绘社会变迁。通过使用经济规律——这在他们看来是“与引力和电的规律一样自然”的——他们的理论着力渲染了宿命论与屈从论。如果历史发展包含了偶然性与独立性，那么就得避免用纯粹的物质原因(如人口增长、供应与需求的数量等)来进行解释。[134]这不是说物质因素是虚假的；不以外部环境为参照系而进行论证，都是哲学唯心主义，而不仅仅是社会学唯心主义。但涂尔干认为只有当它们改变了道德标准时，这些外在事实才能影响到行动。所以尽管人口数量增长是一项重要的事实，但它主要的影响还是道德性的：它使得约束不同个人的集体意识不那么具有个人色彩。随着其规模的扩大，社会观念越来越是非个人的，越来越具有超时空性，它超越于某些特殊的社会之上而成为全人类普遍接受的观念。[135]社会密度其实远不只是物质的事实，它是向规范的普遍性转变之过程中的内在部分。与早期马克思极为相似，涂尔干最后认为良知应该是所有重大的历史变迁的核心内容。 101

> 如果说战争、侵略以及阶级斗争对社会的发展具有影响，那么其条件应是：行动首先必须建立在个人良知的基础上。总之，所有事物都由此开始，一切事物都起源于此。[136]

不足为奇，涂尔干在他关于社会变迁的讨论中会得出结论说，“所以，社会心理学研究不仅仅是社会学的一个分支：它确是社会学的实质。”[137]

然而，在关于道德秩序的这些讨论中，涂尔干担心自己在反个人主义方向上走得太远了。如果集体秩序由加在个人良心之上的压力来维持，那么它怎么还能是意愿性的呢？为解决这一表面的悖论，涂尔干又回到他从对哲学唯实论的批判中得出的观点上来：不管是什么样的集体力量，都必须看成是个人间互动本身的产物。正是这种理解强烈地把他引向舍夫勒。根据涂尔干的说法，舍夫勒认识到道德的内在动力来源于"良心的自发运动"，来源于"意志的自由爆发"。[138]因为"社会只是个体心理的组合物"，所以正是个人自身而非抽象的或外在的实体，才产生了道德秩序。

> 他们通过符号的交换实现永恒的互动；他们彼此渗透。他们根据他们之间的自然关系组合成群；他们之间相互协调并自我秩序化。[139]

在后来的一篇论德国心理学家冯特的文章中，涂尔干对于为什么道德秩序中个人的主观的作用会经常被人忽视这一问题，作了最复杂的理解。[140]问题在于社会理论把个人看成是具体的"事物"，与内在化的社会控制格格不入的东西。[141]然而，"把自我说成是超然之物"，这一观点又与意志主义相对立，正像与之相反的观点——即把社会说成是具体的物质的力量——也与意志主义相对立一样。在涂尔干看来这两种观点都是错误的。把个人看成是超越社会之上的东西，这种形而上学理解起源于在物质实体与生命存在之间所作的错误类比。为了把我们自己描绘成物质的事物，我们就形成了一些与主观性完全无关的概念，因为"事物"的内容就其定义来说是不涉及主观意识的。这就是关于事物的"实质性"观念的起源。问题在于

102

"一旦形成了这样的概念,心灵就倾向于把这种概念同样应用于内在现象。然而,这一概念既非为内在现象而建立,也不适用于内在现象"。[142]与科学研究中的物质对象相反,"良心的状态[也就是内在现象]……是为我们所直接了解的,我们能立刻发现其内部是如何联系起来的而无需借助任何形而上的假设。"人类行动者是主观经验的产物,"在其内部就能发现足够的现象学现实,而在其外部将一无所获。"如果不对个人作具体的实体论理解,我们的人格就应被看作是可能"相互渗透的。"而很明显,个人的人格实质上是彼此重叠的,社会秩序能够在个人的主观感情上建立起来。

但是就在涂尔干成功地说明了道德秩序的意志特征后,他很快就担心这种道德秩序没有足够的集体性。他对社会的互动基础、对个人选择与社会控制之间的互补关系的分析,都还没有充分完善。他最终还是试图通过对社会情感从本能的、个人的角度进行说明而对秩序和个人主义进行调和。读者一定还记得,涂尔干的这种做法与我上文刚刚描述过的关于个人—社会的更为复杂的观念还是有联系的。正是由于担心个人选择与社会控制之间无法调和,才导致涂尔干背离其意志主义的道德秩序观念。在抛弃对个人所作的更为传统的理解——他在对冯特的评论中强烈批驳了这种理解——的同时,涂尔干提出了一种对社会控制的具体的"实体论"说明。他说,秩序"不依赖于每个人的怪念头,而起源于事物的本质"。通过将个体与社会对立地分成两部分 ,涂尔干又回到反现象学的、机械论的社会力量观上来了。如果说秩序是强制性的,那"不是因为[它]满足了个体的某些癖好,……而是由于它正是社会生活的条件"。[143]

涂尔干的矛盾心理是这样明显,以至在他最早建立起其意志主义道德秩序论的那几篇文章中,就能看出他对传统的理解方式的抛

弃。例如，在赞扬了舍夫勒对个人行动与社会控制之间的协调性的探讨之后，涂尔干怀疑这恐怕“不是简单地对道德进行限制而仅仅把它归入到意志的自由支配之中”；在他看来，道德不可能失去强制性。[144]在他关于舍夫勒的另一讨论中也表现出了相同的矛盾性。读者还记得涂尔干曾经称赞舍夫勒，说他发现道德秩序是以个人的实际决断为出发点的。舍夫勒知道“从社会各处自发产生的观念和印象”是“作为社会的核心和灵魂的”“自由交往”的一部分。[145]然而，在这段话之后，涂尔干很快又说个人本身不能成为一个社会单元，并基于这一观点展开论证。他写道，如果自发活动并非毫无效果，那就必须“控制它，使之秩序化。”他认为秩序只有在与个人意志直接对立时才是有效的。权威的秩序要求屈从；它是以“每个人都必须无条件服从”的指令来维系的。[146]他认为，权威“是发号施令的，对它必须服从”。[147]如果个人行动是天生的反社会力量，那么社会秩序只有以反个人主义的方式才能得以维持，也因而意志主义就只能是与社会直接对立了。涂尔干警告说，社会压力“是扭曲和违反人的意志的”。自由之所以存在，只是因为“在我们中间……有某些我们自己创造的内在的和个人的东西”，“在这样一个世界里，个人是最高统治者，社会是不可能向它渗透的。”[148]他对秩序与自由之间的协调性之探讨比对其他任何问题的探讨都要来得深入些。

正是在这个意义上，涂尔干批判并最终拒斥了冯特对个人所作的反实体论的、分析式的说明。涂尔干不再把冯特对个人的主观特性的强调看成是理解社会控制的一条捷径，现在他抱怨说冯特的方法导向了个人主义：它把个人对社会的依恋，说成是个人对属于社会整体的感觉之需要的产物。

> [对冯特来说]道德是人们试图找到一个自己能够依恋的永恒对象的努力之产物……一旦[他准备好去]寻找它时,他最先考虑的对象是家庭、城市、国家,而且他也只能止于此。然而,即使这样[也就是由于它们具有的明显的"社会"属性],它们本身并没有什么价值,只是因为它们象征着——尽管是不完全地——他所追求的理想。[149]

虽然在其生涯中的更晚阶段,涂尔干才接受这种联系个人与社会的更满意的途径的构想,可是眼下他的理论困境使他不可能在此发现这种构想。必须在个人自由与社会控制之间作出选择。如果认为社会秩序产生于个人,那就不可能想象出外在责任。 104

> 我们不可能自己对自己负责!……我们对谁负责?对我们自己吗?这纯粹是文字游戏!哪里会存在我们既是贷方又是借方的债务呢?[150]

涂尔干仍未找到如何使个人自由与社会控制相协调的方案来。尽管他考虑到先天道德情感的观念,但他最终反对这样一种解决方式,因为它没有足够的社会性。相反,他把道德看成是一种由社会产生的集体秩序。这一策略反过来又给他带来了如何维持意志主义的问题。为了解决这一问题,涂尔干又说道德秩序来源于个人互动,个人意志只有从一种非常具体的方式上来看才是与社会控制相对立物。尽管如此,涂尔干很快就放弃了这个观点,他怀疑这样一种建立在个人基础之上的活动具有足够的集体性。涂尔干反对先天情感理论,认为它太站不住脚了;他自然会把社会控制假定成不那么意愿性

的。其结果是什么呢?如果由个体产生的道德控制是过于主观的,具有过多的个人任性色彩,那么就只能以非主观的方式来构思道德了。涂尔干的结论是:社会心理学只是社会学的一个组成部分,但不是一个重要的部分。[151]现在我们来看看涂尔干在早期著作中对秩序的第三种,也是最后一种说明。

作为集体力量的秩序:非意愿性的道德

在涂尔干结束了他的关于经济秩序是道德责任的一种形式的讨论之后,他接着就明白无误地说明了这种责任的性质。他写到,随着社会人口容量的增加,就必须更多地向土地索取。为了满足这种需要,就更得对土地进行精耕细作;但这种经济增长的前提是:个人财产权的制度化。涂尔干写道,这种动力说明了为什么在社会进化的过程中私有财产越来越成为一种神圣权力。[152]这里涂尔干所解释的是经济秩序如何产生出道德责任的,而不是说这种秩序本身是道德的一种形式。他的论证从必然性转到道德上,从客观力量转到主观意志上。在没有意识到这一点的情况下,他的理论逻辑基础发生了根本性转变。

马克思被推到客观主义的位置上,这是因为在他的激进主义中不断增加的经济学成分使他确信,在资产阶级社会里,道德行动是不可能的。而另一方面,涂尔干向客观主义的转变之动机几乎出于一种完全相反的情感,他确信即使在资产阶级的社会里,集体道德也能极大地约束着个人行动。然而,对于二者来说形成这么一种客观控制理论需要付出同样的代价,即意愿行动的实际消失。对于马克思来说,这种决定论补充了他的意识形态观念和他的经济判断,而且使他始终具有将问题一般化的倾向。而在涂尔干那里,这种新的决定

105

论观点不论在意识形态上还是在经验上,都是无法相一致的。在后文我们将会看到对这种决定论的拒斥是如何在他的理论发展过程中导致了深远的变化的。当然,我们首先必须考察这种新的决定论逻辑本身。

为了全面理解涂尔干对道德秩序之说明的根本性转折,我们就不能停留在这一事实上:即他最终认为他的前两种对秩序的意志主义说明是失败之举。虽然可以肯定地说,他的这一判断足以导致其思想中的危机,但我们另外还必须了解与他的一般理论背景有关的某些重要事实。这些事实说明了他采取什么办法来承受这一危机的考验,并决定了其理论修正的特殊过程。[153]

第一个重要的参照点——这点以前还没有讨论过——就是涂尔干从其学术生涯一开始就通过强调社会均衡的理论意义而确立了对预设的个人主义之批判。他相信个人主义理论是错误的,这不仅仅是因为它没能将秩序解释为集体安排的产物,还因为它没有说明经验稳定性的原因。那么,社会秩序就既和集体力量有关,又与稳定状况有关了。这种合并论观点,部分地来源于涂尔干自己对新法兰西共和国的内聚力所持有的意识形态的先入之见。[154]它自然也起因于他对古典经济学家们的批判,他们的个人主义预设是和那种认为个人利益可以自动和谐的轻率观点相一致的。在批判经济学家们"是乐观主义者,他们只看到了完全的协调和侥幸的和谐"的时候,涂尔干明显地认为他对集体秩序与社会和谐的合并是一种适当的纠正。涂尔干写道,很难想象"利己主义的自然流露能奇迹般地导致利益和谐"。[155]他认为,只有用一种更具有集体主义倾向的社会理论,才能将社会理解为"更为和谐的。"[156]

这种理论观点中不同层次的合并,不管如何易于理解,都是一个

重大的理论错误。它以一种有根本缺陷的方式把“均衡”置于涂尔干理论的中心。关键不是说均衡本身是一个有害的理论概念,而是说它不应该被当作预设意义上的秩序的标准。如果真是这样,那它就会建立起一系列标准,而这些标准彼此之间是无法一致的,它们意味着更为不同的预设观点。我们将看到,对涂尔干来说,这就是问题所在。

106

我们还需记住的另一事实——这初看起来似乎与上述问题无关——就是涂尔干思想反映了对于行动问题的一种基本的矛盾心理。正如上面的讨论所表明的,通过把行动描述成以规范为媒介的活动,涂尔干的论点中的一个方面是与功利主义相对立的;但是,其论点的另一方面则与此大相径庭。涂尔干并不排除目的与手段之间的有效计算,他只是批判那种认为这种计算发生在行动者完全了解的环境中。换句话说,涂尔干的论点发生了微妙的变化——从对行动的批判转到对秩序的讨论,从对工具性行动本身的攻击转而认为必须把行动置于更广泛、更确定的环境中。

正是对这些理论观点所进行的这种综合才促使涂尔干转而以客观主义逻辑来解决“秩序”问题。我们还记得他批判以个人为基础所产生的道德秩序,是因为这种秩序没有足够的决定作用。而此时涂尔干意识到,用一种同样能够证明社会均衡的方式也能导致决定论。道德秩序可以看作是外部力量的结果,这种力量构成了合理性行动所由发生的环境;换句话说,可以把秩序看作是创造出一种“利益的人为属性”的力量之产物。[157]

在其预设转变的最早例证之一中,涂尔干以下列方式对个人主义理论进行了批判:

> 道德规律产生于我们的日常社会关系中。……它们代表着我们彼此之间相互适应的条件。而这些条件既不能加以预测也不能事先计算;只有当社会均衡确立之后,当均衡以尽可能精确的方式将它们固定后,它们才能被我们观察到。[158]

这段话表明涂尔干将他以前的关注点和新的关注点结合起来了。首先,他继续赋予道德以突出的地位并认为它起源于个人互动本身。当然正是这一观念取向才为他对秩序的反功利主义说明奠定了基础。但值得注意的新东西是,个人互动以及由此而产生的道德规律不再是涂尔干的论证的真正焦点了。它们现在只是代表着其他条件,而这些条件本身为非道德的、工具性的适应提供了参照系。这些外部条件不受个人意志支配;相反,在涂尔干这里,它们成了从个人的环境中寻找均衡这一理论转变的产物。 107

因此，在这些解决办法中涂尔干并没有否认道德秩序。但他却把它看作是伴随着非道德手段而出现的事实。如果他认为“集体良心只是一种整合体系、一种和谐共识”,[159]如果他只能接受由集体控制的合理行动，那么毫不奇怪，他就会对道德作准功利主义的说明。他在 1887 年写道,“道德的实质性功能就是使个人之间彼此适应,由此确保社会均衡并维系群体生存”。[160]道德被归结到其“实际功能”上——很简单，它“使社会成为可能，使人们生活在一起而没有太多的痛苦与冲突”。[161]这种实际成就是伴随着实际手段而产生的，它没有必要改变工具性行动本身的实质。“利己主义的动机会相互排斥”,涂尔干认为,“因为它们是相互矛盾的”,而不是因为它们转变为利他主义。这些利己主义行动相互冲突的结果，并不产生道德团结，而只会产生“这些[利己主义的]倾向的彼此均衡与自发控制”。[162]

很明显,对道德秩序的这一新的说明意味着涂尔干在对制度生活的分析中的根本性转变。在涂尔干最早的著作中就可以发现这种分歧,在这些著作中他对国家的说明有时与在他同期思想中占主导地位的反功利主义观点差距甚远。例如,在早期的一个评论中,涂尔干从下述方面来论证其主张国家干预反功利主义观点。他认为国家本身是为了确保个人主义,为了促进个人利益的实现。所以,对个人生活进行国家干预的唯一理由是工具性的:国家的中心地位使得它能比个人本身更好地照顾个人利益。国家并不纠缠于社会的个别部分,而能够顾及整个社会。[163]在此涂尔干不认为国家能够用人道主义的道德来管理,虽然这肯定是解决意志主义和决定论的方式之一。相反,他提出了机械论的调和办法,认为对于个人来说行动环境太复杂了以至于他无法知道自己的利益所在。第二年,在涂尔干反对政治自由主义的论述中可以看到(他主张)功利主义政治理论的另一原因。他宣称"个人同他的伙伴之间并不存在一条不可逾越的鸿沟"。[164]相反,在同期的其他论著中,同样是这种隐喻说法,可以帮助我们理解涂尔干对道德团结的论证,在此他说这条"鸿沟"必须以集体强制为桥梁才能逾越。

108 [个体]之间一层压着一压,以至他们之中谁都无法不让别人感到其行动的影响。因此,我们的任何行动都不能不涉及他人的利益,不能不伤害别人,也因此我们的行动不能不成为法律条文的惩罚对象。[165]

国家再一次被简单看作是实现利益的人为属性的手段——这种属性是社会均衡所必需的。这个观点与涂尔干将国家说成是道德团结的

外在表现的观点,就有很大差别了。我们将看到,涂尔干关于制度的这种工具论观点在他1888—1890年间的社会学理论建构中表现得更为彻底。然而,在剖析这种建构之前,我们必须考察涂尔干为协调道德与工具性社会环境而采取的最后一种策略。

涂尔干重新强调道德秩序的机械性基础,很明显是对他把行动看成是在复杂环境下的合理计算的观点之补充。他所强调的行动者们的相互适应,说明了一个行动者——不管他是多么地深思熟虑——都必须在其行动的环境之网中调整自己:"生活不是思考而是行动,我们自己的观念的内容只反映了我们周围所发生的事件。"[166]正是外部条件的均衡决定了行动的结果,它促使我们"在不知道自己行动的结果的情况下去行动"。因此,虽然涂尔干把这种行动称作是"无意识的适应",但很明显他使用"无意识"只是为了指明:即使是考虑最周到的行动也是由在个人控制之外的因素产生的,而且它还会带来无法意料的结果。

尽管在其关于道德秩序的新观点与其最初对行动的功利主义说明之间存在着明显的区别,但涂尔干还是不完全满意。毕竟他对行动的理解还是非常矛盾的,而且他也知道他所使用的有效假设也有不足之处。虽然他注定会把社会秩序说成是强制的和稳定的,但他仍会将这种观点同非工具性行动概念加以调和,同"无意识"行动概念——它与传统的对非理性活动概念是一致的——相调和。这正是当他转向工具论观点时的思想方向。这种调和的关键是"习惯"(habit)这一概念。[167]通过使用习惯这一概念,涂尔干将非理性行动同工具性及强制性秩序联系起来:习惯这一概念本身就意味着机械性的适应。

> 一旦我们多次重复某种行动，那么，由于受习惯的影响，行动就表现为这种形式，即在行动中责任的力量影响我们的意志。我们感到似乎必须根据同一个模子来铸造我们的行动。[168]

109 在习惯得到不断加强的情况下，只要一受外部环境的刺激，习惯将会作出不需思索的适应性反应。

> 社会现象起源于实际原因……人类所做出的每一行动，不管是个人性的还是社会性的，目的都是为了使个人适应其社会环境。……如果某些行动方式能坚持下去，特别是如果将它们加以一般化的话，我们就差不多能确定它们是有用的或将是有用的。[169]

习惯对其作出反应的外在刺激是均衡的条件。通过使意志对其社会环境自发地适应，这些条件确保了意愿性选择的效用。[170]一旦涂尔干实现了对非理性行动与工具性力量的调和，他就准备去构思自己的社会学理论了。

2.4 非意愿性道德与涂尔干之最初的社会学

在涂尔干著述生涯的最初三年中，充满了他对法国的、英国的及德国的社会学著作的状况的批判性评论。虽然同期产生了工具论秩序观，但在涂尔干著作中占主导地位的还是以个人主义或集体主义的方式表现出来的反功利主义的、道德的解决方法。然而，涂尔干对这些反功利主义的解决方法还深有疑虑，这种保留态度实际上促使他的思想向决定论的秩序观转变。重要的是：涂尔干自己的最早的

理论建构——这是与他的批判性评论相比而言的——直到他形成了决定论观点之后才开始。而且,尽管他对行动的功利主义的(proto-utilitarian)理解对于他转向机械论观点具有决定性意义,但他最初的社会学理论建构尝试更重要的是依靠习惯这个概念。这些最初的"涂尔干主义"理论建构把道德看成是非道德的集体状况的反映,虽然由此它们并不把行动本身看成是纯粹功效性的。

涂尔干在其科学起点上,既像马克思又不像马克思。马克思也认为科学的社会理论要求有决定论与机械论的观点,而且和涂尔干一样,他只有在摈弃了早先的规范论观点之后才得出了这一结论。然而,与涂尔干不同的是,马克思彻底接受了关于行动的工具论观点。涂尔干使用"习惯"一词的地方,马克思大谈"异化"。这在他们后来的著作中表现出重要的分歧:涂尔干的用法表明在接受机械论时他有一种良心的不安,而马克思则满怀激情地把工具性行动看作是其理论的核心。但是,在这一早期阶段,这两位思想家的理论逻辑却惊人地相似,涂尔干也似乎像马克思一样为了达到秩序而不惜放弃意志主义。 110

1888年,涂尔干在波尔多大学发表了关于道德社会学研究的若干问题的公开讲座。其理论观点的结构是由我们刚描述过的预设上的逻辑所确定的。例如,他反对过分强调宗教之类的社会现象,因为它们不足以说明社会强制的根源。他认为社会学家必须研究社会现象的原因并确定"为了生存它们必须服从什么条件"。[171]与马克思的基础—上层建筑模型非常相似,涂尔干的观点是不是符号而是结构才产生了作为社会学分析对象的社会现象。"各种制度",他认为,"起源于社会生活,而且只能通过公开的符号来对它作外在的解释。"[172]社会生活中非符号性事物的出现,其关键环节在于"适应复杂多样的时空

环境”。[173]但这些环境本身并不直接对行动产生影响。在必然性力量与信仰型式之间,还存在一个中介层次,这便是习惯。涂尔干宣称“结构是已经成为习惯的行动,是定型化的行动”。[174]

在分析这些决定性条件的经验起源时,涂尔干转向在早期文章中曾竭力拒斥的那种因素,当时他认为那是与过分决定论的观点相联系的。纯粹的人口密度或社会生活的“容量”对他来说成了重要的事实。[175]现在社会控制只能从客观的角度来加以想象;从前他试图调和自由与社会强制,此时他认为自由只能作为社会生活的对立物,而不能通过社会生活来达到。

> 毫无疑问,个人比以前更自由。这当然是好事。但……虽然这对允许个人根据自己的需要来安排他的私人生活是必需的,可是其范围不能进一步扩大。除此之外,还存在一个更为广大的领域……在这领域内个人显然不再是行动的主宰者,而只能作为其行动的承担者或受害者。因此,个人自由总是时时处处受社会强制的限制——不管它是表现为传统、习俗、法律还是规范。[176]

马克思曾反对自己早期的结论,而涂尔干似乎也忘掉了自己对个人的客观性与社会性的分析。和马克思一样,他忽视了自己早期的一个观点:如果以主观的方式来看待秩序,就可以把道德强制看成是个人互动的产物。

111

涂尔干在波尔多大学的第二年所做的另一次讲座中遵循类似的分析线索。他答应他的学生他将对前一年的讲座所建构起来的社会学一般定义予以应用,为此他进入到一个特殊制度领域——家庭社会学。他认为,家庭的基本结构是由那些由习惯支配的行动方式“所

决定的”。[177]尽管在一般人看来习惯不过是日常的信仰,但实际上习惯是真正的“集体经验的剩遗物”。[178]因此,家庭传统是强制性的;它们是习惯,因而它们采取的是强迫形式。实际上,它们的显著特征是依赖于像法律一样的外在标准:这些标准将外部条件的强制力量转化成具体的形式,从而强化了习惯。[179]正是在这种工具论构架中,涂尔干精心建造起了自己的社会学的家庭史。他再次说,现代的社会结构是由物质密度的不断增加所决定的;各种制度发生了功能分化,以便维持随着人口数量的变化而变化的社会均衡。[180]

在涂尔干出版其关于家庭的讲稿的同年,他似乎还发表了用社会学观点进行解释的一篇更经验性的专门文章:“自杀与出生率”。虽然涂尔干在这篇著作中所涉的只是命题层次,但他无疑是在其一般理论逻辑的框架内这样做的。其结果是:他尝试将这种显然是最个人主义的人类行动解释为外在客观力量的机械的、必然的产物。

在进行这种分析的一开始,涂尔干就假定任何社会必须“有规律地、和谐地、均衡地”发展。[181]结果,他完全从客观角度出发把社会发展的动力说成是以生理的发展(croît physiologique)为标志的人口数量增长。正如他在研究家庭时所做的那样,涂尔干将经验变化追溯到这一事实上去:社会容量的变化导致了社会不均衡,个人和制度必须与之相适应,然而,所有这样的适应都不应导致社会病态。高增长率实际上意味着低自杀率,因为它们加强了“家庭情感”。涂尔干以为这种情感依赖于有“家庭团结习惯”的人。[182]因为这一家庭习惯是通过反复互动而以“本能的而非反映的方式”来确定的,所以它就可以直接和出生率相联系。因此,“出生率的减少意味着这种家庭精神的弱化。”[183]虽然高出生率是件好事,但出生率太高了也会破坏社会均衡,引起自杀的增加。涂尔干对病态高出生率的解释,比 112

他对低出生率的解释具有更直接的功利主义倾向:"在人口增长过快的社会中,为生存而进行的斗争就会变得非常残酷,个人就非常可能放弃已经十分困难的生活了。"[184]这一经验命题比起用情感和习惯来进行解释的做法更具有机械论色彩,但其理论逻辑却是相同的:外在力量导致个人自杀。[185]

2.5　结语:机械秩序以及涂尔干与工具论传统的关系

在这场争论的一开始我就指出,虽然在对经济个人主义的批判上涂尔干因为强调道德,而与马克思不同,但他与马克思之间的总体关系并不是清晰可辨的。其原因就在于涂尔干对道德是如何发挥作用的问题解释得含糊不清。这种模棱两可表现在他对意志主义与决定论的调和上,也反映在他与当时的不同思想传统的关系上。虽然他接受了孔德的有机论,但他反对孔德没有足够重视个人化与自由选择问题。他称赞舍夫勒注意到了个人互动,但他又认为舍夫勒没有对社会控制予以足够重视。最后,这一矛盾心理甚至还见诸他跟英国传统本身的关系上:在他尖锐地批评英国经济学家们的同时,他却经常对另一位功利主义传统的思想家 H. 斯宾塞的成就表现出一定程度的崇拜。

我已经详细地说明了涂尔干对道德进行的模棱两可的分析。首要问题在于他是根据二分法的选择来看待秩序问题的。对他来说,道德秩序要么是反功利主义与意志主义的,要么是功利主义和决定论的。终于,他对社会控制和决定论的偏颇使他从对集体秩序的意志主义分析中退了回来,而且他用显然是功利主义的观点完成了最初的社会学研究。尽管他接受了法国社会学家所强调的集体道德、

接受了德国社会学家所主张的对道德与具体制度生活之间的关系进行科学调查，但他关于道德的经验性起源及影响的最初理论却带有浓郁的英国色彩。这一时期伟大的英国社会学家当然首推斯宾塞了。在这一节中，我将要说明涂尔干早期的社会学一般理论逻辑是如何与斯宾塞的逻辑高度相似的。[186]

在涂尔干的早期著作中，他与斯宾塞的最广泛交锋表现在他的一篇长文"论社会科学的研究"中。在这篇文章中他分析了斯宾塞的《教会制度》一书，同时也分析了一些法国和德国思想家们的著作。[187]他是在 1886 年发表该文的。这篇文章勾画了涂尔干两年后写的社会学著述中所应用的理论逻辑，这一事实表明了社会学思想中预设上的推理的独立性。在寻求对秩序和行动的问题作满意解决的过程中，涂尔干必然要确立自己的某种理论观点。这一观点在许多重要方面与斯宾塞所提出的功利主义观点相一致，尽管涂尔干不承认这一点。

涂尔干的评论是从对斯宾塞社会学的最基本因素的表面批判入手的。他首先论及斯宾塞的个人主义问题，他认为这位英国社会学家赋予了行动者过多的控制社会进化的权力并主张在现代事务多数领域内自由放任。[188]涂尔干还对斯宾塞的理性主义行动观提出了深刻质疑。他针对斯宾塞的一个核心论点写道，"认为习俗的地位和作用将随着文明化过程而削弱的观点，是不符合事实的。"相反，"只要人们生活在一起，他们就会有某种共同信仰。"[189]然而，一旦涂尔干对斯宾塞社会学进行更实质性的批判时，这些表面分歧就不见了。

在涂尔干看来，斯宾塞的宗教发展史观是建立在关于人类行动的一种高度工具论的观点之基础上的。宗教演化记录着行动者试图解决由外界环境产生的问题之努力。比如，灵魂这个概念的出现是

因为原始人用它能够“解释梦与睡眠这种双重的、显然是矛盾现象”。最终“为了防范恶毒并从中保护自己”,原始人通过祈祷来达到灵魂的安慰。于是,最早的“泛灵论”宗教就诞生了。斯宾塞认为“自然崇拜”是以不太直接的功利计算的方式——几乎是偶然地——而产生的。原始人为了奉承而以他们用来称谓自然力量的名称来称呼他们的伟大首领。很快,传统就不再将人与自然力量区分开来。这种混合现象导致了将自然力量人格化的宗教倾向。

涂尔干最早对斯宾塞的分析,实际上是用斯宾塞本人的理论逻辑来对其经验描述部分加以批判。涂尔干声称斯宾塞没有正确地对待自然崇拜,而以过于幼稚的方式把它简单地看作是泛灵论之继子。涂尔干认为,自然崇拜像泛灵论一样是工具化的解决问题的方法之产物:“一旦人们建立了与肉体相区别的灵魂之观念,他们就会用它来解释自然现象。”[190]换一句话说,没有必要诉诸像传统这样的模糊不清的因素。自然崇拜远不是泛灵论的产物,两者是完全无关的。[191]

114

但这种对斯宾塞关于早期宗教的分析的评论,并不是涂尔干所要展开的最重要的批判,虽然它清楚地表明他倾向于接受斯宾塞的关于行动的(理性)计算的概念。涂尔干对这种宗教理论的“最强烈的抗议”是:在斯宾塞对早期及后来的信仰的解释中,他对于创造了“集体的存在”的“精神现象复合体”没有足够重视。[192]在为集体主义的辩护中,涂尔干更是把社会控制的作用说成是决定性的和强制性的。涂尔干认为,斯宾塞的个人主义促使他主要关注于宗教符号上以及信仰的结构及历史上。由于这一原因,他更多地注意到在宗教发展中人的意愿及意志的作用。因此,涂尔干批判斯宾塞,说他“过高评价了灵魂观念在文明发展中所起的作用”。[193]真正的集体主义理论——一种强调超个人力量的理论——必须集中分析更具强

制性因素。涂尔干指出,社会学家们的兴趣“不在于符号,而在于符号所象征的东西”。社会学必须研究“隐藏于这种完全表面的[象征系统的]现象之后的东西”。[194]

与斯宾塞的意志主义相反,涂尔干提出了一种关于宗教符号的还原论观点,并开始建立一种将应用于他后来的社会学研究中的工具论秩序观。他倾向于接受功利主义观点,这与马克思在《德意志意识形态》一书中提出的宗教理论有惊人的相似之处。他认为,符号模式象征着个人意识之外的社会力量,它通过强制的必然性来影响行动。符号在这些机械条件与人类行动之间扮演着中间的、功利的角色,“确保个人或集体与其外部环境相适应。”[195]由于产生了这样一种适应,宗教也和法律及世俗道德一样确保了“社会的均衡”。[196]因此,其重要性表现在外部控制的能力上。涂尔干不是主要把它看成建立内在意义的一种工具,而是把它视为一种“统治制度”。

宗教变迁的原因不能追溯到任何内在符号结构上去。“如果外部条件变化了”,根据涂尔干的观点,那么宗教就会通过改变其形式而对这种不稳定性自动作出反应。的确,这种宗教变迁的需要是以“不安”感为标志的,但基本的原因必须追溯到变化着的外部环境上去,而不能停留在意识本身。这种不安感仅仅是环境紊乱的一种信号,对于这种信号“意识就要进行干预……并正视这种分化”。[197]不仅与斯宾塞及早期的马克思对立,而且和自己的强调良心的作用之观点对立,涂尔干宣称在宗教变迁中理智批判不起真正独立的作用。 115

毫无疑问,如果希腊—拉丁(Greco - Latin)宗教发生了变化,那么部分原因是哲人们已经把它诉诸批判。但是,如果他们已经把它诉诸批判,那么其原因就在于宗教不再能确保由于罗马人

> 的征服所造成的那些大规模的人类共同体的均衡。[198]

因为外在力量成了涂尔干的重点，主观观念对他就不再有吸引力了；实际上个人意志成了无本之木。他认为，真正的宗教社会学家都"几乎不注意不同的人民族想象事物的未知原因和神秘基础时所使用的不同方式"。[199]如果主观观念并不重要，那么客观环境又怎么能影响个人的宗教行动之模式呢？在此涂尔干转而用机械论取代我已讨论过的那种纯粹的工具论。他写道，"使所有的起约束作用的强制与权威得以产生的是习惯"。习惯起着极其重要的宗教作用。由对变化着的事物的本能反应所形成的习惯赋予了我们在复杂环境下合理行动的能力。当涂尔干进而认为习惯——在宗教或世俗"偏见"的形式下——是任何一个复杂社会所必不可少的组成部分时，很明显，他对斯宾塞就信仰的存在进行的理性主义攻击所作的批判，就无非是以另一种形式表现的工具论观点而已。在一个不可能完全了解外部环境的社会里，偏见就是一种极其重要的对社会的适应性反应。

> 不管现在偏见的含义是指什么，它都不是一种错误判断，而只是被人认为或看作错误判断的东西。它以简略的形式传给我们别人有而我们自己则没有的经验结果。于是，知识与行动的领域越广，我们就得接受越多的权威的东西。[200]

因此，偏见就是外在必然性的产物，而不是集体信仰的基础或产物。"没有偏见的社会"，涂尔干写道，"就类似于没有条件反射的有机体：这是不可能生存下去的怪物。"[201]因此，至少在他着手撰写其社会学著作的两年之前，涂尔干对斯宾塞就进行了批判，其批判方式使他

能够保持着其一般理论逻辑的重要方面。[202]

虽然在这些早期著作中涂尔干的主要观点仍是秩序就是道德团结，但其功利主义思路并没有完全消失。比如，在第二年，从他对古耀(Guyau)《未来无宗教信仰》(*L'Irreligion de l'avenir*)一书的评论来看，涂尔干基本上重复了他论斯宾塞的文章中的逻辑。尽管他仍然说宗教或其某种世俗的替代物是人类存在的永恒组成部分——在这一点上他与古耀相反，但正如他早期对斯宾塞的反驳一样，他是在工具论基础上论证自己的这一观点的。最主要的，他是以一种只考虑外部条件的方式来解释宗教的：他认为"人们一开始并不会去想象神的"；他进一步认为，如果说宗教是秩序的来源之一，那也不是因为它包含着某种意志原则："人们并不是以既定的方式即感到自己通过社会情感而与神相联系的方式来想象神的。"[203]相反，人"一开始是把自己同那些他们加以利用的或使他们受害的事物联系起来的"，这种联系"不带有任何反应，不带有(即使是)最低限度的思辨成分"。[204]从这一论点——这令人想起马克思关于人类生活起源的理论——出发，涂尔干进一步主张，因为宗教的符号内容只反映了确定的条件，所以正是这种条件而非符号才可能成为社会学解释的对象。

116

> [宗教]理论只能在很晚以后(也即在特定环境之后)才出现，以便对这些由此而形成的基本精神现象——习惯作出说明并加以理解……为了研究宗教，我们必须避免停留在象征性的东西上，它们只是符号或外表。[205]

由于涂尔干坚持认为宗教强制的起源补充了天生的前社会的情感，上述观点的逻辑就有点复杂了。然而，尽管涂尔干参照了他早期的

观点,但其主要论点却是:即使不完全了解其环境,人的行动仍可能是纯粹工具性的。而且只有把非理性行动还原为对外界事物的一种本能的适应状况,他才乐意接受它。在涂尔干理论中,目的实际上被还原成了手段。

> 精神生活的目的是行动,是通过适当的活动对周围环境——不管是自然的还是社会的——的适应。实际上,如果意愿性的、非反映的适应足够有效的话,那么理智就不会介入其中,因为它无从介入。[206]

这种新功利主义思想在涂尔干最初的著作中一直居于次要地位,而在他最早的社会学研究中,这种功利主义却是其核心观点。在这些著作中他形成了一种理论,这种理论最终满足了其社会学的决定论的标准。在他着手准备博士论文之前发表的最后一篇文章中,他的决定论框架就牢固地搭起来了。这篇题为"1789年的原则与社会学"的文章评论了一部著作,批判了著作中对法国革命的保守攻击,并同时反对哲学理论上的理性主义与个人主义。涂尔干赞成这种一般观点,但以他认为是更为社会学的形式对它作了改造。

117

他一开始提出,虽然关于个人自由与合理性的革命口号可能是不正确的,但必须把它们看成是需要解释的道德事实。的确,涂尔干把著名的革命口号当作一种宗教信仰,他用他已形成的还原论宗教理论对它作了进一步分析。要从社会学角度来考察这些口号,就必须知道它们是如何"满足了真正的、合法的要求"的,这意味着这些符号必定与符号之外的因素有关。[207]那么,我们的任务就在于证明这些符号"不是依赖于偶然的、局部的环境,而是依赖于在欧洲社会结

构中所发生的一般变化”。[208]把符号简单地看作是对外部环境的适应的观点是基于下述假定:个人对条件的反应并非以不独立的道德信念为中介的。但是,涂尔干仍然并不完全反对工具论观点,而不过是强调了与这一观点相应的更复杂的环境。他声称,人们参照符号系统,并不是由于其内在的吸引力而是由于“深远的原因:这种原因导致某一事件的发生,而由于其遥远性与复杂性,我们对它一无所知”。

> 通过类比或其他推理过程,我们必须找出它们[事件]的原因来,而不用理会那些我们无法发现的原因。……这些原因只是以一种很不确定的方式——这种方式是不完全的甚至欺骗性的——反映着基础的现实。它们同现象的真正原因毫无联系。[209]

涂尔干所说的是工具性的、纯粹认知性的行动者,这样的行动者的信仰只是不多不少地反映了他能看见的客观经验环境。这种关于符号的一般观点,是与成熟的马克思关于意识形态的工具论理论直接相一致的。

然而,尽管存在着一般观点的一致,但涂尔干的早期社会学理论既不是马克思主义的、功利主义的,也不是社会达尔文主义的。这些特殊的思想传统都包含着一些为涂尔干所强烈反对的假定。对于功利主义和达尔文主义,他主要是反对它们关于行动环境的过于简单化的观点——这种观点导致了不切实际的个人主义。在功利主义者看来,“集体利益是私人利益的一种形式”。[210]对于社会达尔文主义者来说,“生存竞争是利己主义的产物;它不可能是无私观念的基础。”[211]然然而,对于更具有集体主义色彩的唯物主义,涂尔干意味深长地把自己的论证引向更具体的分析层次上的假定上来。他不拒斥

118

行动的一般结构而只反对其特殊内容,他反对这样一种观点——“(经济)财力的增加,不管是公有的还是私人的,对大多数人来说都是重要的事情。”[212]所以,涂尔干是从经验上和意识形态上,而不是从预设上来反对唯物主义的。的确,他对功利主义和社会达尔文主义的批判使人想起了马克思自己对古典经济学所作的极为有限的批判:涂尔干接受了它们关于行动的定义,但同时却反对它们的秩序理论。人们之间确实订立了某种准契约,他们也确实进行了适者生存的斗争。然而,他们是在由不得自己选择的环境中行动的。这种既批判又接受的折衷,最清楚地表现在其最早一篇论文中对功利主义的批判上。

> 如果抛开形而上学不论,那么契约就不是别的什么东西,而是两个或更多的个人在他们居于其中的社会的或自然的环境所决定的状况中彼此之间的自发适应。[213]

涂尔干在早期著作中,是以试图将集体控制同个体自由结合起来的意识形态观点为开端的。而且他意识到这种(对二者的)调和依赖于对社会生活中的道德的核心地位的认识。然而,在其理论的形成时期他没能实现自己的宏愿。涂尔干已从那种认为集体秩序是主观的和意愿性的转向认为秩序是冷酷无情的与强迫性的观点。他接受了“社会学唯物主义”。当然,这并不是说他拒绝承认道德的存在,而是说由于直接或间接地采纳了对于行动的工具论理解,他把秩序解释成纯粹外在的东西。结果是他建立了这样一种社会学理论——它全是马克思的基础—上层建筑逻辑推理的翻版,并与涂尔干本来试图批判和拒斥的功利主义和社会达尔文主义有惊人的相似之处。

第五章　涂尔干的早期阶段(2)：

作为调和工具性秩序与自由之尝试的《社会分工论》

在涂尔干的所有著作中，没有一部能像《社会分工论》那样引起那么多的争论；除了马克思的《资本论》以外，或许在社会学经典著作中再也没有像《社会分工论》那样遭到如此曲解。和《资本论》一样，这本书被用来论证各种完全不同的一般理论推理。它既被当作反资本主义的社会学来读，又被当作保守的社会学来读，[1]以建立关于现代工业秩序的唯物主义理论或规范论理论。[2]而这些第二手文献的最突出特征或许是：在所有这些解释中，认为涂尔干自始至终保持一致的观点日见流行。对菲洛克斯和吉登斯来说，《社会分工论》为工业社会奠定了道德基础。[3]对艾玛德和屈维利耶、默顿、波普及特劳戈特来说，这本著作完全是唯物主义思想的一次实践。[4]上述一致论的例外情况——最重要的是帕森斯和尼斯比特的解释——既少之又少又大相径庭。[5]

曲解这一经典著作的原因之一就在于这一简单事实：即对原著的解释本身就是理论争论过程。"解读(原著)"是所有理论策略的一个重要组成部分；而如果有争议的作品引起了不同的解释，那就肯定会出现曲解。这种考虑引出了解释中出现混乱现象的第二个原因，因为我们将会发现涂尔干的这部最早的著作的确是极为模棱两可的。在

一致论——它产生了大多数理论分析——的前提下,带有某种倾向的批判自然就会把注意力放在涂尔干的论证中的某些方面上而自觉或不自觉地忽视其相反的观点。如果解释者不熟悉涂尔干在这部著作之前的著述的话,就很容易这样有选择地阅读:事实也经常如此。

120

然而,虽然所有这些因素都可以用来解释那种认为涂尔干始终一致的错误观点,但最重要的原因却是缺乏严格的理论思维。这种失败在于没有将涂尔干的论点中的预设因素同其意识形态论点和经验论点分离出来。但进一步看,这一失败还在于对预设逻辑本身的含义的理解之错误。批评家们往往不理解到底什么是规范行动与工具行动对立的前提,或者这些关于行动的假定到底又如何能变成为关于个人主义的和集体主义的秩序的假定。

《社会分工论》是涂尔干成熟时期的第一部作品。在撰写这本书的过程中他做了大量准备工作,恰如马克思写作《共产党宣言》一样。[6]他打算将他的预设的、哲学的命题放在更确定的经验内容之中,而且他是严格地按科学规则来这样做的。"我们必须小心",他在该书第一版的序言中提醒读者,"不允许出现任何没有可靠根据的说明。"[7]为了给他关于秩序和行动的预设找到说明的证据,和马克思一样,涂尔干也进入到尽可能广泛的社会背景中去。这种对历史的、比较的证据的寻求也会为其意识形态的目标提供佐证。马克思的成熟著作确立了政治经济学的革命;而涂尔干则试图建立批判的道德的科学。[8]

不足为奇,《社会分工论》的任务也和涂尔干的早期著作的任务一样,都在于将个人主义和对社会控制的需要进行调和。正如涂尔干在 1893 年序言中的自问一样:

> 作为这项研究的出发点的问题是个体人格与社会团结的关系问题。为什么个人越自由,他就越是依赖于社会呢?他怎样才能既有独立人格又从属于社会呢?[9]

他再次认为个人主义同社会控制是可以调和的。这两种运动“表面上看是矛盾的”,但却以“平行的形式发展”。[10]当然,其早期著述中的答案是相同的,而且在早期进行的实际调和中他是没有作好充分准备的。由于对纯粹道德秩序的力量表示怀疑,他就不断地转向决定论的解决方式——它强调条件对行动的强制而不是行动的自愿式的控制。然而,1893年涂尔干觉得他已经找到了在唯物主义本身的构架上重建意志主义的一条途径。这种解决办法就是将物质劳动分成不同的、个别的部分。他在序言中说,“解决这一明显的个性与社会控制之间的矛盾的方法”在于“由劳动分工的不断发展而带来的社会团结”。[11]

121

这确是涂尔干这部最早的巨著的秘密所在,而这一秘密只有在他早期著述的背景中才能得到完全的理解。由于注意到了分工,涂尔干觉得他能够从他早期遇到的无法摆脱的两难困境中解脱出来了。因为分工是由物质条件产生的一种经济秩序,所以涂尔干仍能坚持从前对规范论行动观的批判。但这种秩序似乎同时是以个人选择为基础的,因而这一物质的基础显然就可以同自愿性意志的增长相协调。然而,我们将会看到,这种综合是失败的:涂尔干试图通过玩弄经验的花招来回避意志主义理论中的基本理论要素。事实上,涂尔干自己也下意识地注意到了这一点,他在弥补此缺陷所采取的方式就奠定了他的第一部巨著的逻辑基础。然而,现在我想分析一下涂尔干最初得出这种非常独特的理论结论时所使用的推理。为此

有必要简短地回顾一下他的早期著作。

1. 作为机械秩序之矫正的“物质个人主义”：早期社会学论文关于分工的观点

虽然涂尔干最早的社会学论文建立起了一种机械的、明确的决定论，但它们并没有完全忽视个人自由问题。事实上，正是在这些早期论文中，在建立起一种经验的决定论的过程中，分工观念第一次出现在涂尔干著作中。为了理解这些文献，就必须回到渗透在涂尔干早期著作中的那种在个人的地位问题上的混乱上来。涂尔干曾经试图将意志主义根植于个体行动者的天生的合群性之中。当他反对这种观点而倾向于明显的集体道德秩序时，他试图对个体作“非实体论”的说明：个人可以是有形的行动者，但不能成为真正的集体力量。如果集体道德可以看成是起源于自愿的个人互动的话，那么个人—社会之间的裂缝就可以愈合了。然而，正如我们所看到的那样，涂尔干最终从这种对秩序问题的道德论说明中退了出来；在其理论的发展环节的这一点上，他不可能容忍这种对个人的“分析的”、反实体论的说明。他认为，如果把个人看作是道德的承受者与创造者，那么，这种道德本身不可避免地是个人主义的。集体秩序必定是个人控制的对立面。由于受这一基本的理论概念失误所左右，涂尔干转向对行动的工具论说明，并把秩序说成是强制的。

122

在上一章中我们已看到，涂尔干于1888年在波尔多作的第二次导论性演讲——“家庭社会学导论”——对这种新建立起来的决定论作了重要的经验说明。同是在这一篇演讲中，而且基于相同的理论逻辑，涂尔干重新转到个人自由问题上来了。他所建立的概念从根

本上确定了他后五年的思想。涂尔干第一次给作为前现代社会之秩序的团结赋予了一个名称。他称之为“机械”团结,并把那种社会描述为是基于“成员之间的密切联系”、基于“相同的意识”之上的“观念的、感情的共同体”。[12]涂尔干认为建立在共同观念之上的这种团结,其麻烦就在于它是自由的对立面,因为在这种团结中社会规范侵入到绝对的个人的私生活中,从而破坏了真正的自由的基础。机械团结打破了个人之间的界线,因此,“只要将他们融合在一起,就可以统一他们的思想。”这样,“个人完全被集体所同化了”,“整体凌驾于部分之上。”[13]

为了避免道德共同体对个人自主性的销蚀,涂尔干第一次引入了“有机团结”(organic solidarity)一词。[14]有机团结建立在经济的劳动分工之上;它对行动的工具论的唯物主义说明假定了个体意志的不可侵犯。个人之间的这种具体的、“实体的”保护屏障确是有机团结的巨大优越性。因为它存在于“特殊化的功能之间的相互依存”上,所以良知是不会被融化掉的:“每个人都有自己的行动范围。”[15]部分是独立于整体的,同时它们又维系着整体。但涂尔干谨慎地指出,分工是由现代家庭等客观因素所产生的,是由于人口数量的增加和生态密度的加大以及由此导致的不均衡所产生的。[16]在物质的客观必然性的工具论逻辑之中,涂尔干找到了一条确保意志主义形式的途径。不足为奇,他把分工称为“使现代社会同以前的社会相分离的伟大转变”。[17]

孟德斯鸠对工具行动、个人分立同分工之间的联系作了同样的说明,对此涂尔干在1892年用拉丁文写的论文中曾有所交待。他认为现代社会中的自由依赖于个人感情的非社会的隐私化(asocial privatization):“在现代社会……我们当中的每一个人都有自己的人

123

格、观念、宗教和生活方式;每一个人在都把自己同社会区分开来,都会区分个人的事与公共事务。”[18] 如果现代社会的团结是为了保护这种自由,那么它就不能依赖于普遍的、共同的道德秩序:“社会团结不能(和以前)完全相同,也不可能有相同的根源;而是产生于分工——它使公民和社会秩序之间彼此依赖。”[19] 换句话说,孟德斯鸠认为只有这种特殊的经济联系才能创造出依赖与合作而又不侵犯个人的自主性。涂尔干认为,孟德斯鸠关于君主制社会的分析是以同一种推理方式为基础的。共和制社会的成员对整个社会的需要和利益非常敏感,而在君主制社会里“每个阶级都只关心有限的生活领域”。

> 除了它所执行的功能之外它看不到其他东西……每种秩序都只有一个目标:不是一般的福利而是自我的扩张……但正是各部分之间存在的差异使它们连在一起……它们无意识地为了共同利益而起作用。[20]

集体秩序不依赖于良心而依赖于必然性,这一观点在涂尔干关于孟德斯鸠的历史因果关系观念的说明中得到了发挥。在其解释的最基本因素中,他认为孟德斯鸠所强调的那些历史原因是有效的,而其中最重要的原因是社会容量的增加。[21] 在他后来对孟德斯鸠关于立法的理解所作的批判中,他试图用这种观点来反对孟德斯鸠本人。他认为,由于主张法律是由了解它所要达到的目标的智者们所创立的,孟德斯鸠就过分地强调了“最终”原因,而不是实际原因。相反,法律必须看成是对象分工这样的机械条件的反映。

> 社会生活中包含着那么多的现象，以至任何心灵都不可能完全把握住它们。因此，要预见哪些是有用的，哪些是有害的，这的确不是件容易的事。尽管对绝大部分人来说，这种精心算计并非人脑所能及的，但它是如此地高度抽象以至很难影响人们的自觉行动。法律……通常起源于由一种物质的客观必然性所产生的原因。[22]

涂尔干的早期著作中的这种将经验论证与逻辑推理相联系的做法并没有错。虽然他拒斥那种精心计算的行动的重要性，但很明显他真正反对的是个人的算计本身。和分工一样，法律产生于对外部力量的适应——这种外部力量同规范控制或主观感觉无关。 124

在其早期社会学著作中，涂尔干就已经转向了“分工”，把它当作是解决他所面临的理论问题的经验性策略。通过把分工强调为现代社会的主要特征，他实际上将令他无所适从的种种预设倾向历史化了。确实，个人有遵循共同道德之能力，但这种普遍情感只是社会早期阶段的特征。随着社会向现代趋近，个人越来越工具化了，社会结构也不断对制度生活的机械性压力作出反应。这种对人类行动的历史划分，当然是涂尔干所需要的，如果他想成功地强调现代社会中的个人主义的话。假如个体行动者因共同价值而失去了自主性，那么只有现代社会的工具化过程才能把他们从顺应中解放出来。我们可以回想起，一个类似的历史化过程使得马克思能够在标志其成熟的第一部作品中消除其预设上的矛盾：与涂尔干直接相对立，他认为尽管个人曾经是主观地自由的，但现代资本主义的异化却导致了机械决定论。

2.《社会分工论》中的经验发现与理论矛盾

因此,这些最早的社会学著作显然表明:涂尔干已经解决了由于他试图将意志主义论同对集体力量的工具论说明统一起来而产生的问题。然而,若作进一步考察就有充分的理由怀疑他的成功。确实,通过历史化能避免规范性顺应的问题,但对于决定论的问题也能这么说吗?分工似乎使自由和理性的选择制度化,但它所由产生的结构是什么呢?难道涂尔干没有把它说成是由完全处于个人意志和控制之外的压力所决定的吗?难道涂尔干没有把使工具性个人主义制度化的法律描绘成是完全超于个人良心之外的东西吗?

这就是涂尔干在1893年所面临的问题。"劳动分工"是否实际上在工具性集体秩序中保持意志主义,这一直是个悬而未决的问题。正是这一理论挑战决定了他的第一部伟大著作的结构和经验论点。尽管他坚持分工观念,但他对这一观念的经验内容进行描述时的反复无常一直贯穿在本书的始终。为了挽救在其早期著述的末尾阶段中摇摇欲坠的意志主义,他一直在他此前所提出的规范论观点和唯物主义观点之间游弋不定。这种犹豫不决当然反映了他在预设上的取向冲突。

125

《社会分工论》第一版的长序——后来的法国版本就把它删掉了,而英国版本则把它放在附录中——具有高度的启发性。[23]它表明了涂尔干早期的、主要是哲学的著作中的行动观及秩序观的模棱两可和自相矛盾。由于仍没有适当解决其最早的社会学论文中的问题,涂尔干又回到了他的初始阶段。如果他没有抛弃分工观点的话,或许他能够形成叙述分工论的另一种不同的一般观点。

这篇序言的主题是道德。由于把社会道德事实当作他的社会学著作的核心，涂尔干再一次证明了他和马克思的区别。但问题仍然是如何去解释这种道德事实；正是在此人们仍可以发现类似的矛盾。涂尔干反对作为哲学唯心主义的纯粹主观的、康德主义的方法。他也反对用功利主义关于"建立在个人利益基础上"的道德的观点：在这种观点看来，"一切都有来由。"[24]对社会的爱不可能来自对自我的爱，整体不来自部分。但是这种反功利主义观点也能够扩大到工具性集体秩序上么？一开始似乎能：涂尔干强烈反对那种把道德简单地看成是社会利益的一项功能的观点。[25]然而，很快就能看得出来，情况并非如此。涂尔干的问题不在于动机的合理性上，而在于有关动机的外部环境的简单化的观念上。结果他实际上主张"不完全知识"(incomplete knowledge)论——他以前是用这种观点来为一种更为集体主义的工具论进行论证的。

> 不论道德实践对社会是否有用，道德实践的确立通常却并不是为了这一目标。这一点是肯定的。因为如果集体功利是道德演化的动力，那么在大多数情况下，就必须对集体功利有一种明确的观念以便决定道德的行为。尽管这些功利主义计算是精确的，可它们却是如此绞尽脑汁以至它们对意志毫无大的影响；其中的因素很多，将它们联系起来的各种关系太令人迷惑了。[26]

道德是对外部作用的适应——这种外部作用比行动者的直接环境的范围更为广泛："[光是]观察在我们个人的有限的环境下发生的行动的相对直接的后果是不够的，我们必须对来自于社会有机体各个方向的作用进行测量。"[27]后来，在讨论道德规范的相对性时，涂尔干　126

进一步把社会道德的发展比作是科学实验的结果;正如科学家的结论是由客观条件来决定的一样,任何特殊社会中的特殊道德也是如此。

> 如果说城市国家或部落的伦理在某些方面同我们的伦理如此地不同,那也不是因为这些社会嘲弄了人的命运,而只是因为他们的命运——取决于他们所处的条件——不允许有其他的伦理。道德规范只有联系到特定的实验条件才是道德的;因此,如果它们所赖以发生的条件不确定,那么道德现象的特性就无法理解。[28]

在得出这一观点之后,涂尔干紧接着急剧地改变了其理论争论的依据。道德的强制性不在于它通过外部作用来影响行动,相反道德是根植于个人良心之中的。外部的惩罚并不能说明道德的真实属性;确切地说,它们只是说明道德确实在起作用的明显的标志。我们研究制裁是为了确立道德规范,但我们不应将这种惩罚同它们的道德根源本身混为一谈。不是惩罚确立了良心的状况,而是相反。不道德的行动会带来制裁后果,因为"社会的成员不可能在不对违反某一行动规则的行动进行惩罚的情况下来确立这一规则的强制性;这种反应是如此地需要,以至于一想到这样一种(不道德的)行动,任何正常的良心都会感到不安"。[29]集体秩序取决于这种思想体系,而不取决于(外部)条件。它依赖于"公意"、"反对意见"及"所有对蒙耻的记忆。"[30]

《社会分工论》的序言再一次重现了涂尔干早期著作中预设上的模棱两可;他最早的经验参照自然反映了这种混乱。他问道:分工是

不是“人类行动的道德规则呢?”[31]如果是这样,那么个人就会服从分工,因为他们能从中得到道德的满足。另一方面,可能只是因为分工会产生伦理后果;它能导致有益的合作,但又通过机械的和非道德的原因影响这种合作。[32]

最终这种实质的模棱两可还反映在涂尔干所采用的因果关系模式上。功能主义方法的最大优点就在于它揭示了因果关系的性质。分工通过机械性手段能产生道德,因此我们还可以说它具有道德“功能”。

127

> “功能”一词为表达这种观念带来了巨大的优越性,它不怀任何偏见地回答了这种(分工与道德的)一致性如何建立起来的问题,以及这种一致性是产生于有目的、有意识的适应还是产生于事后的调整的问题。[33]

即使在这里涂尔干也是谨慎地限制他的论点,小心翼翼地将他所选择的模型与他的预设信念区分开来。尽管功能因果关系可以使机械决定论产生道德效果,但这并不一定是说秩序的建立必定是工具性的。即使功能适应行为也可能是自愿的,只要它最终能产生出基于外在的而不是内在的原因而起作用的规则。果然如此的话,则分工的“真正功能”就是“在两个或更多的人之间创造出团结的感情”。[34]

这两种对同分工相联系的道德所进行的分析是不同的,二者的冲突在这本书中贯穿始终。一方面,通过机械的手段,分工产生了道德结果。通过产生合作与个性的物质环境,分工为和谐与自由打下了基础。另一方面,涂尔干有时认为这种分工本身就是道德选择的产物,这是他在第一章结论中所重点强调的又一概念。他反对对分

工的工具论说明:这种说明认为分工在本质上是交换,它“在表面上”产生相互依赖。[35]相反,他认为这种相互依赖受“想象的机制”的影响:“我们的合作者的想象与我们自己的想象不可分离,它是我们自己的良心的完整的、持久的部分。”[36]因为在分工中我们的合作者的形象已经内在化了,所以为别人着想的利他主义要求也就是为自己着想的利己主义要求。

> 我们自己再也不能和它分离了……这就是为什么我们喜欢它所代表的那种社会的原因,因为它所表示的那种客体的出现——以我们能实实在在地感觉到的形式——能够引出更多的东西来。[37]

因此,分工具有一种理想的地位。它产生合作,因为它把独立的个人转化成强有力的迷人的符号——其“活泼状态”是社会成员所自愿追求的。[38]从这一角度来看,涂尔干这一著作的意图在于将这种规范团结同其他类型的社会团结相对比,目的是表明这种团结是现代性所独有的。如果说法律成了他的分析对象,那么与其说这是因为他相信这些外部惩罚产生了现代的团结,毋宁说那是因为法律是内部控制的有形符号。涂尔干写道,“我们必须用一种将内部事实符号化的外部表征来取代这一被我们忘掉了的内部事实。”[39]

128

2.1　第一卷:关于现代性的工具论与规范论的对立

《社会分工论》从总体上可分成三部分,或三“卷”。对于这种篇幅安排,涂尔干自有自己的经验理由。第一卷显然是与历史无关的、纯粹系统的说明,因此称之为“分工的功能”。相反,第二卷本身涉及

的是与这种社会结构类型的起源有关的问题,涂尔干称之为"原因和条件"。在第三卷也是最后一卷中,即"反常形式"一卷中,涂尔干显然考虑到现代西方社会中的某种偶然的、具有纯粹历史特殊性的分工。换句话说,由一卷向另一卷的过渡可能表明涂尔干的经验论点的实质性发展。然而,在后文将会看出,它所说的发展并不仅仅来自经常变化的经验方面。更为根本的是,它说明了涂尔干这部主要著作关于分工的理论观点的变化;我们现在要讨论的正是这种向最一般的预设前提问题转化的倾向。

2.1.1　作为预设问题的机械团结与有机团结:转向工具论的个人主义

第一卷最关键的理论事实在于,涂尔干使用他在导言中刚形成的用来说明"机械团结"的那一预设前提框架来说明由于分工劳动而产生的(有机的)团结。他在这两种说明模型之间试图确立的相似性通过一个似乎是很偶然的事实而得以大大强化了:尽管机械团结及其象征(约束性的法律制裁)很明显是用来指早期的历史阶段,可涂尔干从未用过去时态提到这些。实际上,在第二章第一段中,他开始"研究犯罪实质上包含些什么"。[40]很快他就反对工具论说明。他写道,"有许多行动已经或正在被人认为是犯罪,尽管它们本身对社会没有什么危害。"[41]确切地说是感情和主观的嫌恶奠定了社会惩罚的基础。涂尔干举例说明了现代社会是如何惩罚杀人凶手的,可对经济危机罪犯却不加以任何报复,尽管实际情况是后者从物质意义上说引起了更大的祸害。惩罚的原因根植于个人之中而不在个人之外,即在于"集体的或共同的良心",涂尔干认为"同一社会中一般公民的信仰总体和共同情感,形成了一种确定的体系"。[42]在对共同良

129

心下的定义中,他明确地把它运用在现代社会中。

> 的确,它和个人所处的特殊条件无关……它在北方和南方是一样的;在大城市和小城市,在不同的职业中,都是相同的。[43]

集体良心的存在证明了"社会的物质形态"。[44]在这种社会里,即使国家也是以纯粹道德方式来强化其意志的:"其基本的和主要的功能在于促成对信仰、传统及集体活动的尊重;也就是保护集体良心不受内部或外部的敌对面的侵犯。因此,在众人眼中,它就成了自己的象征,成了自己的活生生的再现。"[45]如果物质惩罚也是以符号为基础的,那么社会秩序通过诸如耻辱和不体面等方式来实现的强化就更是如此。虽然这些是社会惩罚的广泛的而非特殊的形式,不过它们都牢固地继系着集体秩序。

涂尔干在这一章第三节一开始就——仍然坚定地使用了现在时态——声称"任何强有力的良心状况都是生活的源泉之一;它们是我们总的生命力中的实质性因素"。[46]相应地,对这种生命力构成威胁的是规范性的而非条件性的东西。"感情冲突"使我们怯弱和堕落,因为它产生了互相反对的观念——它们由于自身的主观地位而"成了我们的良心的组成部分"。[47]要从这种绝望状态中解脱出来,就必须祈求于规范的加强。正是在这一部分中,涂尔干第一次将"交换"概念引入《社会分工论》中。

> 良心的敌对状态使双方相互弱化;而良心的一致状况则在交换中使它们相互强化……这对于我们自己的观念也是有用的——把它们加总起来、混合起来、沟通起来,而不管其生命力如何。

从这种融合中产生出一种新的观念,它汲取了原有的精华,并因而比那些彼此分离的良心状况都要更具有生命力。[48]

这种"交换"产生了公共道德,而不是理性控制。

从所有的相互交换的类似印象中,从所表达出来的所有情绪中,出现了一种独特的情绪——它或多或少地由环境所决定,为所有的人所共有而非为某些人所有。这就是公共情绪(public temper)。[49]

公共情绪是社会生活所有领域中的社会控制的基本根源。无论在小城镇还是在大都市中,无论是在爱国的民族中还是在宗教共同体中,它都同样起作用。[50] 130

涂尔干关于机械团结和集体良心的讨论既涉及过去又涉及现在。而且这种讨论是同他早期对由分工引起的共同符号内容的分析相一致的。因此,人们可能会预测,他在下一章对现代的"有机"团结的讨论将采取相同的途径。的确,在第三章的某些内容中他强调了现代自由的主观基础。在其讨论的开始,涂尔干指出有机团结必须建立在"个人权力"感上,而且这种认识不能简单地从避免战争、确保和平这一功利主义要求中产生。[51]只有在"已经由某种合群的纽带联结在一起之后",个人才会追求和平。[52]只有当人类关系具有利他主义基础时,这种社会整体才能承认个人的公平。

事实上,人们如果要认识到这种权力并相互保证这种权力的话,首先就必须彼此相爱;出于某种原因,他们必须彼此相互依赖,

> 并共同依赖于由他们所组成的同一个社会。公平感充满了博爱……它是在社会情感的真正权力的领域中的作用。[53]

然而,这种把现代个人主义看作是道德秩序的某种证明的观点并没有维持多长时间。他以前拒斥对秩序的规范论说明,认为它无法与个人的独立相一致,他现在也是如此。自由只能建立在个人从社会中分离出来的基础上。

> 使我们的人格得以确立的是我们每一个人都有自己独有的与别人相区别的特性。因此,这种团结的加强只能与人格的增长成反比。[54]

因为集体良心的观念意味着类似情感的内在化,所以现代个性必定意味着共同良心的内容的变化和锐减。

> 团结来自于相似性,当集体良心完全包容了我们的全部良心而且在所有方面都使之与它相一致时团结就能达到其巅峰状态。但此刻我们的个性就降到了零点。只有当共同体较少地剥夺我们时,个性才能得以诞生。[55]

那种认为个人主义意味着道德利他主义的观点,现在就被抛弃了。

> 这里有两种对抗的力量,其一是向心力,另一为离心力,二者不能同时登场。我们不可能在某一个相同的时间点上,从这两种意义上来发展我们自己。如果我们极度渴望为我们自己而去思

131

> 考、去行动的话，那么我们就不可能强烈地倾向于以别人的方式去思考、去行动。[56]

秩序不意味着集体良心的一种特殊型态；由于分工而产生的秩序是集体良心的替代，确切地说，“一方的消失正是另一方出现的必要条件”。[57]涂尔干又回到分工上来了，正如他在其早期的社会学论文中所提到的那样：“正是特殊工作状态才使行动和集体良心分离开来。”[58]

就算分工的工具性特征保证了个体行动者的分离，但关于集体秩序的预设要求又是什么呢？我们已经看到了涂尔干在1888年给出的答案：分工的“优越性”在于它能同时达到秩序和意志主义两个目标。然而，在现在的讨论中涂尔干的观点则更为矛盾了。在此关头他并没有提及长期的集体力量——它在容量和密度上都有增加——而他以前是据此论证分工的集体特性的。特别是在其讨论的开始部分，他把集体秩序仅仅描述为分工的结果而不是其原因。因为他如此地强调由分工带来的自主性，所以这种讨论给人的印象是：现代秩序是个人利益的毫无目的的杂乱组合。他声称，合作反映了人们功利主义地共同承担在功能上彼此依赖的任务。他在某一处说“社会是由不同部分所组成的体系，这些部分彼此补充”。[59]而在另一处他指出“某一部分的卷入，或者是由其他部分的卷入所致的，或者是由后者提供的机制产生的”。[60]因此，秩序是自发的；它完全是通过契约来表现的，因为“契约的目的在于调节各种特殊的、不同的功能”。涂尔干把契约称为“交换的符号”；而且，很明显，交换在这里比在他刚刚结束的对机械团结的分析中具有一种完全不同的、更为常见的工具性意义。[61]在有机团结中，契约性交换遍布在曾经是由集体良心所支配的全部领域中。即使在家庭这一与共同情感和彼此

约束最直接相关的领域中,涂尔干也声称社会秩序有赖于从互补的任务中产生出的共同利益。

> 家庭的历史从一开始是一种持续的社会分离运动;在这个过程中,各种不同的功能最初是没有分开的,彼此混在一起,后来慢慢地分离和独立出来了;在亲属关系之间依据性别、年龄和彼此依赖程度来分工,每一个人都成了家庭内部的特殊一员。这种家庭内部的分工远不只是什么附属的与次要的现象,相反它支配着家庭的整个发展过程。[62]

132

在这种准个人主义逻辑中,涂尔干用分工这一经验形式来作为论据。表面看来,分工似乎肯定强调了个人的决断——在此意义上它能扮演涂尔干所说的双重角色。但涂尔干仍旧只谈及分工的结果而不提分工的实际结构。他仍然不得不考虑他的方法是否能将理性行动包含在集体主义构架中。当然,从其总的理论目标上来看,如果他决定不这样做的话,那才令人感到莫名其妙了。实际上,诉诸契约关系就意味着,涂尔干把分工视为受法的秩序——与个人行动的直接环境无关的一种集体力量——所约束的。如果法律对涂尔干来说仍然是社会团结和道德约束的象征符号,而不是最重要的制裁本身的话——我们不久就会看到这种区别非常微妙——那么他把有机社会的法律结构看成是这种社会之缺乏符号象征性整合的标志。在这里涂尔干的理论策略就是完全将现代法律同处罚区分开来。现代法律是偿还性的(restitutive),而不是镇压性的(repressive)。如果镇压性的制裁意味着对人们所强烈持有的情感的侵犯的话,那么,偿还性的法律就仅仅意味着对外部混乱的功能性适应。

偿还性法律关心的是手段,而不是目的。例如当现代法官提到"利益受损害"时,他并不把这些法律制裁看成是处罚性的:"它们只是回到过去的一种手段,为的是恢复原状。"[63]偿还性法律同由它所决定的分工一样,是与主观信仰无关的。涂尔干说,"它们并不是根源于我们中的大多数人。"[64]相应地,它们几乎不包含任何感情的反应。[65]现代法律成了一种纯粹理性的工具;它之起作用根本不考虑社会的荣誉及普遍的道德。

> 忽视了这些规则甚至还不会受到多方面的惩罚。辩护人在诉讼中的失败并不是一件丢脸的事,他的荣誉并没有受到玷污。我们甚至可以把这些规则想象成别的什么东西,而不会感到有什么矛盾。[66]

在对他曾赋予外部控制的这种作用所作的明确说明中,涂尔干表现出与他所曾采取的理论逻辑相符的决定论倾向。尽管他的经验论点是偿还性法律对个性是有贡献的,但其更一般化的、与之相反的观念却愈益明确。例如,在某处他强调说虽然团结不再来源于集体情感,但它仍具有社会结构:"虽然这些法律条规或多或少地独立于集体良心之外……但它们并不仅仅与个人相关,[相反]社会远不是不插手于这一司法生活领域的。"[67]但如果他不对行动作规范论说明而又认为行动是取决于集体秩序的,那么他只能把社会控制看成物质的力量。实际上,他曾含糊地承认这就是他所采取的分析途径。他认为国家是社会控制的实际根源,他现在用机械论的客观眼光来看待国家。他说,一般来讲国家"不会自我进行干预……[但]必然受各种利益集团的影响"。然而这种表面的个人主义事实不应该令人

133

迷惑:“在发挥作用的过程中,它的[国家的]干预依然是机器中的有效的齿轮,因为它能独自起作用。它[国家]通过自己的代表机构来制定法律。”[68]

在涂尔干以前根据机械团结的道德共同体对国家进行讨论的过程中,他把它看作是社会观念的延伸、是以个人意愿为基础的。他对有机社会中的国家的分析却大异其趣。国家是机器中的齿轮;正是制度的力量为法律约束提供了支持。“所有司法规则中的惩罚”,他现在写道,“其施行都只能借助于一系列的功能、地方行政官、辩护律师、检察官、陪审员、原告及被告等等之间的相互作用。”[69]意志主义从他的社会控制概念中落掉了。“各个利益派别的一致意见”,他强调说,“既不足以创造也不足以修改[法律]。”[70]这种工具性的法律不是纯粹符号性的,因为在一个工具化社会里强制性法律约束本身是最有效的社会控制。涂尔干嘲笑道德控制是生来就虚弱的。“设想如果社会对由契约所确立的责任不加维护的话”,他警告说,其结果将如何?“这些责任将成为只具有道德力量的承诺。”[71]

因此,国家是社会控制的重要来源。进入第三章后,涂尔干更专注于分析国家了。[72]这种控制之所以必要,仍不是因为人们在计算中是非理性的;相反是因为他们运用理性时的环境太复杂了。国家公布法律是因为人们必须在“不同的环境组合”中、在与“不经常意识到的客体”的联系中活动。[73]换句话说,国家代表着对机械的与功能的均衡——涂尔干早期论文曾强调这一点——的必然的适应。他认为,在现代社会里“各种功能必然是有规律地起作用的。如果这种规律被破坏了,我们就有义务去重建它”。[74]国家的作用是“调节整体中的各种功能,以使它们相互协调”。它能够适应复杂世界的“作用”,并将制定法规以控制它们。[75]

134

从经济自由主义的观点看来,分工似乎体现了意愿行动及个人对任务的控制。然而,这种经验观点依赖于更一般的预设:行动是理性的,秩序可以用个人主义的方式来成功地达到。但其他的预设可能会产生对分工的相反的评价,而且确实也会将古典自由主义的意志主义评价完全颠倒过来。正是这种在预设层次上的冲突成了涂尔干论点中的核心内容。在第三章的结论中涂尔干总结了自己所作的分析,他想使我们相信他已经证明了社会分工如何成功地解决了个人/社会这对矛盾的:"在部分的个性得到发展的同时,全体的个性也得到了发展。……社会越来越具备集体活动的能力,而同时它的各个构成要素也拥有越来越多的活动自由。……有机体的整体的规模是和与它的组成部分的个性相得益彰。"[76]然而正如我们所看到的,这一有目的的解决方法是难以成功的。随着涂尔干的行动观从规范论转到工具论,从含蓄的个人主义转到坚定的集体主义,他微妙地但却是坚决地从把分工看成是意愿性秩序的源泉转而把它看作是强制控制的手段了。他掉进了在其最早的社会学尝试里他所结成的复杂迷乱之网中。在彻底屈从于它的摆布之前,他将试图再作一次挣脱。

2.1.2 作为已经分化的道德共同体的现代性:探求意愿性秩序的最后努力

涂尔干只有承认集体控制具有——至少是部分地具有——一种理想状态,他才能坚持自己的意志主义原则。因为只有规范性控制才能内在化并由此成为个体行动本身的刺激中的部分。在第一卷前几章中,他完成了这一任务。在他看来,现代性继续维持着广泛的道德约束;而"处罚"——不管是物质的还是观念的——在当代社会中仍然扮演主要角色。实际上,分工本身是依照这样一种意愿原则而

起作用的。虽然分化的与个别的劳动依赖于价值内容的转化,但无论如何它都动摇不了价值的存在。当然,这种关于现代性的观点是一种社会学唯心主义;但它为建立起多元论观点奠定了基础。不过,在第一卷中间部分的章节中,这种意志主义倾向被抛弃了。与马克思的历史主义方法颇为相似,涂尔干把机械的与有机的团结同规范论及工具论预设联系起来,以区分不同的历史阶段。他现在宣称,在现代社会的有机团结中,工具性行动占据了主导地位。这种理论仍是一元论的;但它是以较复杂的方式而成为一元论的,因为那段曾被假定为历史性的个人主义的解放时期,现在被放进决定论框架之中。涂尔干为说明这一理论转变而使用的经验策略既简单又直接:社会的法律约束的特性反映了社会团结的特性(a);法律制裁——刑罚——说明团结具有道德的与情感的基础(b);现代社会实际上并没有刑罚(c);因此,在现代社会里集体良心——对符号相似性的情感信念——已经不存在了(d)。

135

在第一卷第五章中,涂尔干作了最后的、超乎寻常的努力,试图从这种二分法逻辑中解脱出来——这一逻辑迫使他去确证他本应反对的东西。[77]在一种完全不同的关于现代性的观念上,他建立起一种全新的理论,这种理论把个人自由放入可能是多元的背景之中。像在前面的章节中一样,他是通过把预设上的取向从任何必然的历史参照中解脱出来而建立起这种理论的。有意义的是,“分工”这一概念在这一争论的实质内容中从未被提到过。

涂尔干现在不再坚持取消规范性团结了,而是话锋直转。的确,集体良心“没有失去什么东西”,它只是已经变得更为一般、更为抽象。[78]意志主义的重要性已经达到这样的程度,以至于必须对集体道德作具体的、特殊的规定,因为“信仰与实践越确定,它们就越不会

导致个体的差别”。[79]因此，使得现代性能起到促进个人自由的作用的东西，不是消除道德控制，而是这样一个事实：即“在确定的形式中包含有较少的确定的集体表象(collective representations)”。结果，“集体型态失去了其背景，而其形式则更为抽象，更不确定。”[80]这不是说个人现在可以不参照集体信仰而自行其是，而是说规则的普遍性迫使个人在不同的特定环境中去创造性地应用集体信仰。“行动和思想的规则越是一般化，越是不确定”，涂尔干写道，“个人的反应就越必须把这些规则用到特殊的情境中去。”[81]

涂尔干描述了两种长期的历史动力，它们产生了上述那种向个人主义和一般信仰的转变。首先是关于宗教与更大社会之间的关系问题。尽管宗教以具体的特定的方式决定着集体责任，但随着历史的发展，这种道德变得越来越与加强道德惩罚的政治权力相分离。涂尔干把这一转变追溯到罗马帝国去，在罗马帝国宗教犯罪几乎完全消失了：“国家并不把其权威施加在宗教上，除非对它的攻击已经间接地威胁到国家的存在。”[82]当然在这一分化过程中，国家从其取向上越来越具有工具性——用涂尔干的早期分析的说法，国家越来越关心对政治均衡的适应问题，不过宗教信仰仍然在行动者的总环境中占有很大一部分比例。宗教在社会生活中所占的分量越来越轻，但这只是相对而言。涂尔干写道，其他方面现在能够“确立自己的独立性，而且越来越具有确定的世俗特征”。[83]宗教依然是重要的，只是它与政府的关系有所变化。道德惩罚的削弱并不说明宗教的消亡，而只是标明了宗教对于其他的制度部分的地位关系的变化。 136

涂尔干所描述的第二种相关的变化就是宗教信仰本身的转变，他将此转变联系到基督教的特殊性质上来。他认为，这一宗教的发展推动了集体良心趋于普遍化。

在变为精神的、更一般与更抽象的同时,[基督教]也变得简单化了……因此,它是由范围很广的、非常一般的信条所组成的,而不是由特殊信仰与特定实践所组成的。[84]

在这种更一般化的形式中,基督教如同早期的宗教与政府之间的分化一样,促进了经验性的道德惩罚的衰亡:“它对于不太重的过失并不要求加以惩罚……而只是对那些威胁着其某种原则的过失需得如此。”[85]但在此情况下更明显的是,这样一种惩罚的衰落无论如何也并不标明道德控制的削弱。在这一章的后面部分中,涂尔干把这种对基督教的分析转化为对宗教演变过程的一般性描述。他强调说,宗教象征体系的内容的演变,是不断加强的个人控制的最具生命力的根源之一。

上帝——如果可以用它来象征力量的话——最早是出现于所有的人类关系中的,而后渐渐地脱离了它们;他把这个世界留给了人类,也给他们留下了争端。至少,如果它继续主宰这个世界的话,它得居于高深的与遥远的地方;它的力量也将更具一般性、更为不确定,从而给人类力量的自由运作留下了更多的余地。因此,个人就感觉到他的行动真正是很少受(上帝)支配的。[86]

涂尔干在后来关于宗教箴言的衰亡的讨论中,也持这种观点。因为箴言是集体的情感,它们将特殊的描述应用在特定的环境中,它们是一般的、抽象的集体情感——它提高了个人的独立程度——的对立面。涂尔干声称“这些简明扼要的句式”变得“非常狭隘……它们的整体同实际存在的各种差异不再有任何联系”。[87]

137

集体意识在现代化过程中采取了一种不同的结构形式。在可能是其讨论的最具经验色彩的部分中，他通过对意识的局部解剖而以一种新的更复杂的方式来描述这些发展过程。他认为，现代的集体良心被分为特殊的部分或“区域”。其中存在一个“中心区域”，它仍是明确规定了的，并为刑法提供了基础。[88]围绕着这一中心区域的是更一般、更抽象的普遍道德——例如基督教社会的一般宗教原则。正是这一更抽象的区域，导致了一系列更特殊的、更独立的道德领域的出现。这些领域的独立适应了制度体系的分化的需要，但它们的存在最终确保了仍能用规范的方式来管理制度生活。实际上，正是道德秩序和制度化的自主性这二者的结合才使得现代社会控制成为自愿式的。

比如，涂尔干承认家庭生活的管理就几乎完全失去了其刑罚的特征；不过他又认为家庭生活仍是由家长的道德权威来主宰的。关键的一点在于：当父亲采取行动控制家庭内的过失时，他是作为一名私人领域的公民而行动的，而不是在国家法律的名义下作为一名公务管理员而行动的。

> 父权制家庭的形成产生了这样的效果：它使公共生活失去了一系列因素，确立了一个私人行动领域或一种良心(une sorte de for intérieure)。各种家庭千差万别，以至很难确定其差别的根源。当家庭生活从社会行动的司法过程中脱离开来并进入到家中时，各家情况均有不同，家庭情感就失去了一致性。[89]

现代生活中充满了这样的“内部良心”。例如，当各种宗教派别形成各种道德集团时，它们的道德差异能够被接受，因为没有任何一种宗

教试图将信仰的公共约束系统完全罗列进来。[90]涂尔干同时也提到职业的联合,在该书后面的某个地方,他以类似的方式分析了这种联合所具有的特殊的现代伦理。他写道,“随着劳动的分工,大量涌现出职业的道德和法律。”然而,他认为这种控制并没有限制个人行动领域。他从两方面证明这个观点。第一:自由仍然保持着,因为这些新的道德领域只是整个社会的一个个分化出来的小领域。

138

> 职业精神只能对职业生活产生影响。在这一领域之外,个人享有充分的自由……因为这些规则之根源只在于少量的良心成分之中,它使社会在整体上保持不变;由于这种较有限的普遍性,结果这些规则的威力就颇有限了。[91]

然而这些职业情感的特性也会变化。它们也会变得更一般化、更为抽象,也为个人分化留下了更多的余地。[92]

如果说涂尔干把分工的道德性牢固地根植在集体信仰的“机械团结”中,那么他同样强烈地坚持认为这种现代的集体良心必然和更为“有机的”个人化信仰直接相关。不仅对集体良心的局部解剖已经转而同时包括了抽象的与具体的成分,而且,即使是那种严格界定的中心区域也已经经历了重大的转变。这一集体的核心——它是所有刑法和官方惩处的根源——的规定也已经变得更抽象、更一般化。它不再维持任何特殊类型的价值,也不再支持任何特殊形式的群体,它现在用“个体”一词来规定自己。[93]涂尔干强调,即使是最为原始的社会,也赋予人本身以特殊的价值,“因为彼此相似的人,如果当他的伙伴遭到不幸时而不表示同情心的话,彼此之间就很难生活在一起。”[94]随着向现代社会的趋进,这些情感变得更为强烈;而且它们

关于“人”的定义还包括了社会中的弱者及不幸的成员。个人远不是执行特殊任务的独立的实体，他在历史发展的过程中已经转而成了宗教崇拜中的超越的对象。

> 个人变成了一种宗教的对象。我们因为人的尊严而崇拜他，这和所有的崇拜一样具有迷信色彩。因此，这是一种共同的信仰——如果人们希望如此的话。[95]

个体性具有一种宗教仪式的基础。如果“宗教的”偏执与道德的遵从可用来维护多元化与自由的话，那么维系着现代生活的秩序就肯定不是涂尔干以前所主张的那种工具性秩序了。

涂尔干的理论矛盾的全部内容至此暴露无遗了：在二十页的篇幅里，他推翻了自己的结论——即工具性的有机团结及分工后的物质劳动可能为现代个性提供了基础。然而，同一矛盾又不幸导致了这一事实：他一旦将结论推翻，同时马上又把它扶植起来。实际上，他把它放入它将无从逃脱的理论与经验的框框之中。在第五章结尾，涂尔干似乎很不自在地感觉到了在他关于现代社会的理论中的明显的不连贯性。他绝望地试图回到他以前的关于物质分工的中心地位的论点上去，这一论点是和他刚刚胜利完成的理论与经验的突破相对立的。 139

为了将方向掉转过来，涂尔干采取了三个策略。每一个策略是为了缓和以前的观点；每一步比下一步都更具有人为的色彩，因而也更为特别。首先，他认为他所描述的集体良心的局部的与实质的变化仍然是微乎其微的，为此他建立起了一个理论构架。为证明这一点，他提出确有三种测量集体良心的力量的方法：根据个人良心与共

同良心的容量之间的关系；根据共同良心的平均强度；以及最后根据共同情感的内容或多或少的“确定性”或共同良心特殊性。共同良心的总容量可能没有减少(尺度 1)，他承认这一点是真实的；然而集体良心的“平均强度”及其“平均的确定程度”(尺度 2 与尺度 3)却大为削弱了。[96]结果从总体上说集体良心仍然可以看作是基本上“弱化了”。但这无疑是人为的、不足信的证据。实际上，要用涂尔干所描述的现代的分化的道德的相对力量——它的极为不同的部分及其完全相反的内容——同原始社会的内部构造特别简单的集体良心相比较，这一点的确是很困难的。当然，事实上他的早期争论中的要点在于集体良心的质的变化而非量的减少。

在另两个策略中，涂尔干直接反对强调个体崇拜。首先，他接受了这一观点：集体良心的这一部分事实上是更为加强了。不过他认为，“这些事实还没能驳倒我们的结论[即集体情感的衰落]。”[97]然而，为了论证这一点，他必须为评价集体道德的增长而引入一种全新的标准，也就是说，正是情感的内容的更新——而不是其力量或强度——标明了这种集体道德的增长。他现在就能够说即使现今的个人受到了强有力的神圣条文的庇护，那也“不是由于一种真正新的刑法条文的出现，而是由于旧的条文的扩展”。[98]

140

在第三个策略的论证中，涂尔干就对个人本身的崇拜的存在提出了质疑。在承认这种崇拜是为整个共同体完全接受的同时，涂尔干争辩说“个体才是其(崇拜)**对象**”。因此，这种崇拜不是使我们回到社会，而是使我们转向自己。由此他得出结论“它没有构成一种真正的社会纽带”。[99]涂尔干似乎忘记了，在其早期关于分工的讨论中，很明显他是把它理解为一种道德共同体的。如果个人将自己附着于一个类似的对象，那便是社会纽带；这一符号的内容——它的

“对象”——完全决定了这种共同的附着关系的特性。他忘记了这种可能性,因为他再一次用“实体论的”方法把个人看作是一个物质的单元——它只能从外部加以控制。[100]

涂尔干又回到了一元的思维方式上去。他认为,必须在集体情感和个人独立二者之间“作出选择”。[101]因为他是倾向于不断增长的个性化的,所以其选择就很明显:他将回到“分工的作用的巨大场面上去”。

2.1.3　向现代工具论的妥协:作为强制力量的非契约团结

第一卷最后一章即第七章“有机团结与契约团结”,是古典社会学中最不为人们理解的讨论之一。确实,第五章——及其对分化的道德共同体的描述——才是理论崇拜的对象。然而,第七章也应载入社会学史册。之所以要将它提到这样的高度上来,是因为它是分析非理性的、规范性的控制的楷模;即使熟悉书中其他地方出现的相互矛盾的论点的人,也是以这样一种眼光来阅读第七章的。涂尔干在这章中展开的关于“契约中的非契约性因素”的讨论,被认为是其道德社会学的精华部分,是他成熟的社会学推理的最初尝试。但是如果说这一章确实在涂尔干的第一部成熟之作中确立了关键性的转折点的话,其原因实际上和许多人想象的完全相反。[102]

涂尔干实际上已经放弃了创立关于现代社会的意志主义理论的最后一次重要尝试。在第五章中,他使最初在第一章和第二章中提出的论点更为精确完善。因为现代性并不一定弱化规范行动,所以社会控制——它是涂尔干的修正的观点中的重要部分——至少部分地说是意愿式的。然而在第三、四章中,涂尔干扭转了其理论发展过程,又回到关于现代行动的工具论观点上来了。对分工的经验发现

似乎彻底完成了这一工具论观点。一旦用工具论眼光来看待行动，各个个人就是独立的、分离的；分工使合作成了个人为追求自己的利益而执行各不相同的任务的结果，因此分工似乎助长了这种(个人的)独立和分离。然而，如上所见，这种协作性也带来了一个重大问题：分工产生了达到个人主义的理性行动的途径吗？如果答案是肯定的，那么涂尔干就放弃了社会控制——而这恰恰是他的意识形态观点中的基本组成部分。初看起来他似乎确实犯了这样一个错误，因为他强调了新工业秩序的契约的、自发的与互补性的特征。然而在他的讨论中可以看出还有第二个更具有决定论色彩的因素，而且到第三章结束的时候个人主义危机彻底被解除了。涂尔干承认集体结构观念，这首先是考虑到法律规则的约束力，其次是考虑到工具性国家的权力。

141

在这些更具工具论倾向的中间章节中，其重大缺陷在于：涂尔干从未正视这一论点的两个不同方面之间的尖锐矛盾：他提出分工是社会合作与自由选择之间的彻底调和，同时他又对分工劳动作了决定论的理解——把它理解为受外在力量控制的。如果互补的各个个人仅根据他们自己的合理利益自发行动就能创造出社会秩序的话，那么涂尔干的逻辑与古典经济学家的逻辑的不同之处只在于他所关心的是协作而不是财富。如果这种分工确实创造了这样一种“利益的自然一致”，那么，就不知不觉地接受了洛克关于个人主义秩序的观点，而古典经济学正是在此基础上建立起来的。根据这种观点，社会的协调、理性的行动、独立的个人的自由选择是完全可以达到和谐一致的。当然，涂尔干是反对这种观点的，这在第三章中就非常清楚，尤其是在这场讨论的后面部分中，他的分析重点已经不是个人了，他的语调已带有明显的决定论色彩。古典经济学家的观点毕竟

是同涂尔干的批判的、改革的价值观相反对的——而正是这一价值观使涂尔干强调强大的国家的必要性。而且,预设逻辑是独立于意识形态原则的。在中间的章节中,涂尔干没直接正视他所引出的两个观点之间的冲突。这是他的悬而未决的事,他将它放入第一卷最后一章。

有关这一章的一个突出事实是:涂尔干是通过攻击斯宾塞——说他信奉自己在第一卷中所表述的那种个人主义工具论——而展开自己的讨论的。这种工具论认为,社会的团结依赖于"个人利益的自发一致",依赖于"不同派别的自主独立",依赖于某种交换关系——契约是这种交换关系的典型例子。[103]涂尔干嘲笑这种观点。他问,个人"只有在彼此之间相互独立并自由确定契约关系时,才依赖于集体",[104]这怎么可能呢?在叙述了这一显然是荒谬的观点之后,他提出了两点相互补充的质疑。但从涂尔干的内在理论冲突的历史来看,这两点是无法一致的;事实上,它们会将他引向两条完全不同的社会学分析途径上去。他的第一个反驳是:斯宾塞关于个人的交换的论点完全忽视了良心问题。他写道,对于斯宾塞来说,良心之间不会相互渗透;换句话说,它们不是道德秩序的组成部分。然而,涂尔干只是简单提到这一观点,在后文中他几乎不再提到它。他更为关心的、他对斯宾塞理论的更重要的反驳是,它没有意识到对个人利益的个人主义追求建立了社会的均衡。因为斯宾塞只承认"利益的整体一致性",他就不可能看到这种表面的一致"隐藏着潜在的或未来的冲突"。的确,如果斯宾塞正确的话,如果现代社会实际上只是建立在分工的基础之上,那么"我们就有理由怀疑其稳定性"。[105]

142

在批判斯宾塞的表象之下,涂尔干比以前任何时候都更直接地批判了他自己对分工的个人主义理解;他现在能够更清楚地论证他

对集体控制的强调。然而,重要的是应该明白,如果说涂尔干戳穿了洛克的错误,那他也是利用工具论观点本身做到这一点的。驳斥洛克的人是霍布斯,而不是孔德;如果说霍布斯支持洛克的观点,那么马克思也可能如此,至少他对古典政治经济学所进行的社会主义批判是如此。和谐是值得怀疑的,这不是因为存在道德的不一致,而是由于人们的动机是考虑手段而非目的,而这种纯粹有效的动机不免要导致冲突。涂尔干指出,“应该明白,人们统一在某一契约上,那是因为通过分工……他们彼此需要对方。”[106]但这种需要同洛克式的自然联合本能及内在化的道德无关。它是工具性的:“契约双方互相需要,为的是以最小的代价寻求获取自己所需的东西。”[107]涂尔干接受了霍布斯对于社会不均衡的原因的理解:“利益是唯一的主宰力量,每一个人都发现自己处在与别人的对抗中。”[108]

如果行动是工具性的、是本来就利己的,那就必须在此构架中找出解决秩序问题的方法来。不足为奇,涂尔干很快就抛弃了这种观点,即只要个人“*意识到*他们的相反依赖状态”,那么协作就可以实现了。相反,解决方式必定是外在的;必须以这样一种方式将各种手段组织起来:对这些手段的理性计算产生了不经意的和谐。因此,“合作的*条件*[必须]是固定的。”[109]在此涂尔干是在反对洛克:只有通过建立起利益的人为一致,秩序才能得以实现。

143

正是通过这一工具论的推理线索,涂尔干才证实了他在以前只简单地作为事实提出过的观点,那就是:现代社会秩序的基础远不止是分工本身。他声称“交换不是与契约有关的一切”,因为存在着一种对“所发生的各种功能的适当协调”的需要。[110]事实上,“不论契约存在何处,它都遵从作为社会产物而非个人产物的那种规律”。[111]随着现代社会的发展,个人远不是自行其是的,“决定其行

为的规则复杂化了”，而且“社会纪律并没有松弛”。[112]涂尔干否认“它[即指社会]越来越依赖于个人的自主性”。似乎是为了强调这种新的不断加强的社会纪律的工具性起源，涂尔干采用的推理成了他关于强制性秩序的反功利主义论点中的一个重要组成部分。在他看来，因为对于那些能使个人利益达到均衡的各种条件，个人是不可能加以“预测”的，所以，必须抛弃关于某种事先计划的观念。为了证明这一点，他提出了“不完全知识”的论点。“我们既不能预见我们的契约本身所由建立的可能的环境之变化，又不能借助于简单的心理计算而事先确定在各种情况下各人的权力和义务是什么。”[113]因此，集体秩序只有通过对社会均衡的机械的适应才能得以实现。既然他以系统的、确切的方式论证了他所强调的集体秩序，那他就准备将这种理论应用到广泛的制度领域范围中去。在各种情况下他都强调秩序的外在的起源。他认为，主宰制度生活的强制性约束对于保持均衡是必要的，而这种均衡正是在不断分化的、工具性的社会中被制度的作用所破坏。

在涂尔干的最早的讨论中，他从分工的角度把家庭看成是由分化的、独立的任务所组成的系统，看成是由个人决断所产生的合作的一个范例。在第六章后面某处，涂尔干转而反对这种论点。他宣称，现代家庭不是规范性团结的对立面，它形成了有助于个人自由的个人道德这一重要领域。在第七章结尾的讨论中，家庭既不是个人决断的产物，也不是规范性秩序的体现；这两种解释中的意愿因素现在消失得无影无踪了。涂尔干最为强调的是：家庭生活的条件是“意志之外的事实”，它是由出生和个人地位所决定的。或许婚姻曾是自由缔结的，可现在“双方的意志”对于加强这种关系无济于事。从前的教会和现在的国家创造了将个人紧紧维系于神圣的婚姻中的组

144

带。[114]职业选择也经历了从自由订立契约到受外在力量控制这一同样的过程。涂尔干强调，现在控制这些制度的根源不再是个人内在化了的道德信仰。它们(这些根源)没有产生自愿的信仰，也不靠个人自由选择来维持。它们是由国家制定的外在的司法强制——理性的人都应遵从于此。这些司法条文不再象征着社会的团结；它们自身成了重要的社会约束，这种约束的发展是对不均衡的反应。的确，家庭是服从于这种法律控制的，这是因为其社会环境越来越复杂：任何预想不到的家庭生活的分裂都将会引起广泛的社会反应。

> 家庭不再是与大社会并列的独立社会了，它越来越融合到有机系统中去。它甚至也成了执行特殊功能的一个器官，相应地，在它内部所发生的一切都有可能引起普遍的反应。由此导致社会的管理机构被迫进行干预。[115]

145 不是社会的道德，而是“生活的物质条件”使集体控制成为必需的。[116]

涂尔干还将这种一般化推理应用到经济生活中去。在本书最初的章节中他讨论过经济生活，认为它是建立在个人主义的道德原则上的；现在他又根据纯粹的个人交换对它进行了分析。他现在的参照点是外在的、集体的约束。他强调，契约是由契约法来管理，他用一种纯粹的工具论方式来解释对这种法律干预的需要。契约法“表明了均衡的一般条件”：“我们个人不能预见的东西，而它则能够；我们自己无法加以控制的东西，它却能；这一规律凌驾于我们之上。”[117]在一个精心的生理类比中，涂尔干对斯宾塞进行了驳斥，认为正如有机体的内脏运动是由大脑-脊椎系统所控制的那样，社会的

经济生活也可以由国家的法律机构来控制。[118]

最后,在"政府法律的扩伸"的标题下,涂尔干对国家本身力量的增长作了解释。这一器官——他曾经将它描述为道德一致性的象征——现在被描述成"机械的必然性"的产物。[119]个体原子为追求自己的利益而破坏了一致性,国家就必须人为地重新建立起利益的一致性来。现代国家的所有组成部分都能够和这一项适应任务联系起来:起特殊司法作用的法庭、公共卫生机构,交通和通讯部门、统计调查机构,以及专门执行经济管理的部门。[120]涂尔干还比较了机械的、被分割的社会和现代的有机的团结,以解释早期国家与现代国家的区分原则;但他现在的意图却和它们所体现的两种不同的团结类型无关。关键在于它们产生了不同程度的不均衡状态。在机械社会中,大规模的政治机构是不必要的,因为社会冲突绝不能波及很大的范围。

> 一旦社会由各部分组成,其中任何一部分发生了什么事,其他部分的反应都几乎没有什么变化,因为各部分之间的组合仍然是强有力的。这一组织系统自身自然可以对社会事件及其结果加以控制。[121]

相反,在有机社会中,各部分的相互依赖关系加剧了而不是抑制了冲突。

> 由于社会分工过程需要社会人口的大规模集中,因而在同一组织、同一机体或同一体系中的不同部分之间存在密切的接触,由此而使所发生的一切更具有传染性。某一部分的运动很快就会

将其自身传导到其他部分上。[122]

因此就需要强有力的现代国家。为了强调这一社会过程的工具性特征,涂尔干用经济生活中的例子来说明这种干预需要。一家小商店的关闭几乎不会带来什么麻烦,可是一家大工业公司的倒闭却会产生大规模混乱。现代工厂中的工人举行的罢工造成的影响也是如此,涂尔干用一种和马克思的类似的方式来解释罢工造成的结果。[123]他就工厂中的工人写道,“由于他们互相依赖,对某个人的冲击也会冲击到其他人,因此任何变化——哪怕是无足轻重的——都会波及共同利益。”[124]结果再一次表现为:国家“被迫进行干预”。[125]

在最后一章即第七章中,涂尔干直接面对他对分工的个人主义说明的缺陷。在批判这一观点的过程中,他关于现代性的分析中的意志主义消失了,取而代之的是决定论观点的形成。这是必然的发展过程。如果否认了道德秩序,个人意志也就没有了;因为只有当个人从其外部环境中分化出来、只有当他能够控制内部的各种因素时,他才能达到一种更为自愿的状态。这样看来,很明显在本章最后的篇幅中,涂尔干试图重申道德秩序在他的现代性理论中的核心地位。首先他回到第五章的主题上来,主张个人主义道德意识是在现代经济生活中的职业团体分化的基础上建立起来的。[126]或许是意识到了他的这一主张同前面的全部讨论内容不相符,涂尔干马上转而提出一个他明显地认为是更重要的观点。他坚持认为现代道德只能建立在国家的核心作用及个人之间合作的客观必然性之基础上。但涂尔干此处的论点特别缺少经验性的东西。这种客观的依赖性实际上怎么会产生道德秩序呢?在提到下列事实之后,即“我们越来越多地

146

和它(国家)接触”、“个人光靠自己是不够的,[因为]他所有的必需品都来自社会”,他仅仅得出结论说:“由此产生了对国家的高度依赖感——在其中个人发现了他自己。”[127]人们习惯于评价国家的真正的道德价值,因为出于某种原因合作具有“内在的道德性”。[128]但这种推理过程是不可靠的。的确,在一个分化的社会里国家占据了中心地位,个人在日常生活中高度依赖于它。然而,这些又都是导致涂尔干恰已完成的彻底工具论的分析的基本观点。如果他想证明这些事实产生了道德共同体的话,那么他就必须根据规范性行动和内在的秩序来重新对它们加以阐述。这一点他没能做到,他这最后一章便是有力的证明。

《社会分工论》的第一卷提出了一个极为复杂的论点,它使涂尔干在关于现代生活的特殊条件的工具论与规范论之间进行挣扎。[129]最终他没能摆脱他早期著作的限制。既然这些局限仍在发生作用,那么该书后面部分的内容自然就成了工具论分析的一次相对直接的尝试。

2.2　第二卷:分工的工具性-集体性原因

在《社会分工论》第一章中,涂尔干认为分工的功能是道德的,即使它的原因并不是道德的;在此基础上他谨慎地将“功能”与“原因”区分开。然而如上所见,即使在其著作的这一章节中,涂尔干的分析也表明劳动分工的功能是更为工具性的而非规范性的:如果说分工有助于某种道德团结的话,那也仅仅是因为从功利主义意义上说它创造了人为的利益一致。涂尔干在第二卷中的讨论特别关心分工的原因而非其结果,因此,出于对这些早期的方法论的顾虑,人们就会怀疑他是不是较直接地作了工具论说明。事情的确如此。唯一令人

147

吃惊的是,他所提出的分工的物质原因与分工的"功能"的互补性远远超出了他的预料。

涂尔干在第二卷一开始就拒斥下述功利主义观点,即分工程度的提高是由于人们追求更大的快乐。令他迷惑的不是这种解释中的理性主义,而是其幼稚的个人主义。他认为这种观点夸大了行动者对其行动结果的了解程度。功利主义不理解社会越复杂,行动者对行动所引起的"反应就越难认识"。[130]因此,分工是由外在于个体行动者的因素产生的;虽然涂尔干在"道德的或动力的密度"的标题下将这些因素组合起来,但它们是和真正意义上的道德秩序无关的。

在讨论"密度"时,涂尔干指出了几种不同的经验现象,提到了人口的增长、城市化以及交通和通讯手段的进步。然而,如果要想理解涂尔干的说明的本质,就必须考察这一经验讨论中的预设。事实上,在这一讨论中充斥着理性主义理论中的工具论语言,即关于"手段"、"均衡"及"适应"的语言。

涂尔干的分析是以达尔文主义为基点的:因为行动只和有效的手段有关,所以它是由外部条件决定的。"如果说随着社会的容量越来越大、密度越来越高,分工也越来越细",他说,"那不是由于外部环境有了更多的变化,而只是因为生存竞争更为残酷了。"[131]在分割的、机械的社会中,生存竞争没有那么激烈,因为共同体制度在控制其所需要的资源的过程中没有遇到挑战。然而,由于分割式分工被一扫而光,竞争就变得更为激烈。以前彼此独立的制度,现在则必须为共同的资源进行斗争以获得对它们的支配权。

> 正像器官之间要相互接触一样,它们也相互对抗以相互取代。[132]

> 然而,各种功能彼此之间越接近,它们的接触点就越多,结果它们就表现出更多的冲突……它们不可避免地要限制别的功能的发展。[133]

最终,这些在功能上相互交叠的制度中的某一制度就会让步,因为它没有足够的力量;更一般地说是因为冲突的新条件不能为双方都提供必要的生存手段:"它们之中谁要是处于某种劣势,就必定要放弃既得的领域,而在新的冲突条件下这些领域是无法继续占有的。"[134]斗争的结果,双方对各自以前的任务加以区分:因为它们"不再有替代物而只能消失或转化",所以"在新的专门化过程中"这种"转化就必然会中止"。 148

> 胜利一方……只有通过更为细致的分工才能承担在此基础上发展起来的更大的任务;另一方面,战败的一方只有将其努力集中在自己所已完成的全部职能的某一部分上了。[135]

涂尔干强调"一切事物的发生都是机械性的"。[136]他解释说,"社会人口之均衡的打破会导致冲突,这种冲突只能靠更发达的分工才能解决。"[137]一旦这种分工产生、一旦行动适应了其外部环境的这一变化,那么均衡就可以维持。[138]涂尔干所采用的预设观点完全是霍布斯式的,他把行动描绘成完全受外在力量决定的。不过,他可能会相信分工具有独特的经验性。尽管其原因是霍布斯式的、决定论式的,但分工将会有效地废除极权主义国家;的确,它实际上将促进个人自由。

> 分工是生存竞争的产物,但它的结局却是圆满的。由于它,敌对的双方就不必战到最后了,而可以彼此相互依存。[139]

然而,正如我们所指出的那样,分工的原因和结果之间根本不是如此地没有一点类似之处的。如果分工得以维持的主要原因在于它"为大量个人提供了生存手段",[140]那它就很难同时提供内心的道德信念——而自愿的行动正是建立在此基础上的。

在完成了这种有节制的分析之后,涂尔干引证了可能会影响他所勾画的因果关系的不利条件。如果个人具有更多的自主余地,那么更频繁的竞争只能促使他们离开自己的共同体而到别处寻找必需的资源,而不是勒紧腰带并进一步专门化。[141]然而,在涂尔干看来,问题在于这种额外的领域通常是可用的,而不是相反。有什么东西能阻止个人利用此种机会呢?在这一点上,涂尔干完全从他所建造起来的工具论构架中走了出来。他认为,关键因素是主观的忠诚。如果存在着对共同体的忠诚,那么个人就不会为了获得更多的资源这一功利目的而背井离乡。"为生存而进行斗争的个人,他们已经团结一致,并且感觉到这一点。"[142]对这一规范论逻辑的探索是涂尔干的唯一一次尝试——将他关于分工发展的机械论讨论同他早期对机械团结(由此产生了分工)的分析联系起来。同时,这一参照点基本上仍然是居于其理论争论的主线之外的。如果个人是由集体情感所激励的,那么为什么对于稀缺资源这种经济事实他们又作出完全的功利主义与达尔文主义的反应呢——也就是说只进行对抗斗争呢?为什么唯有在生存手段的压力才迫使他们通过专门化分工而进行合作呢?涂尔干以讨论反面情况的方式——"团结感太脆弱了,不足以抵抗"不断恶化的经济条件"所造成的弥散性影响"[143]——而

149

提出他的基本理论信条。他指出,这种微弱的团结本身就是稀缺和竞争的产物,因为它主要出现在"那些由于人口极度稠密而使生存变得非常困难的地方"。[144]主观团结的剩遗性(residual status)得到了再清楚不过的阐述:那是涂尔干没有加以考察的一个范畴,他将它引入进来是为了解决直接的解释的困难。

如果涂尔干不想仅仅把这种团结看作是他的历史分析中的残余范畴的话,那么他就必须在机械团结同产生分工的力量之间、在集体良心的特性的变化同产生新的交换方式的不断增加的密度之间寻找到一种真正的联系。在他进入第二卷第三章时,他似乎确实打算这样做。他写道,由于密度的增加而造成的压力能够通过"共同良心施加在个别良心之上的一种相反的压力而得到缓和"。[145]换句话说,内在信仰调节着对有效手段的追求。因此,个人抉择就成了历史发展的一个极为重要的部分:涂尔干写道,"环境的存在本身不足以"决定行动;下面这一点也是必不可少的:"个人必须自由地使自己适应它,这就是说即使整个团体并没有同他一起活动,他也能够独立地活动。"[146]涂尔干似乎从根本上超出了他自己关于历史因果关系的机械论构架。现在,适应本身部分地是由于主观信仰的特性所决定的。在这一转变的一个突出例子中,他提到了"内部精神"的重要作用。

> 在斯拉夫人的查德鲁加(Zadruga)部落中,人口如此稠密以致到处都面临着极为悲惨的命运。然而,由于存在强大的内部精神,他们一般都继续生活在一起,而不是从事其他职业,诸如离开[这个共同体]而航海或外出经商。[147]

150

在另一处他谈到对各种职业的"评价"中的一个独立因素,在他看来

这种评价是由舆论所决定的。[148]

然而在这些导论性的评论之后，涂尔干却突然从上述那种多元分析中折转回来了。表面上是在精心雕琢这样一种刚萌发的观点，但他实际上是把集体情感当作一种附属现象。问题不在于他所提出的问题上——他所提出的问题倒是关键性的：集体良心怎么才能变得足够抽象与广泛以促成对新的外部环境的灵活适应呢？相反，问题在于他自己的答案上，即认为集体良心的变化是不得已的："随着社会规模越来越大，集体良心改变了其性质。"[149]第一卷第五章中，对独立的文化变项的那种分析再也见不到了。观念只被说成是对物质安排之反映；它们作为适应新条件的手段而对外部必然性作出反应。如果说最初的集体良心是非常确定的与非常具体的，那也是社会条件使然："因为它们所由形成的社会环境没有得到充分的扩展。"[150]如果说集体良心变得更为抽象、更为广泛，这也是客观发展过程的产物。如果"社会大规模地加以扩展"，涂尔干认为，"那么共同良心本身就将上升到各局部差异之上而统治更广的领域，结果它就变得更为抽象了。"[151]

涂尔干的推理陷入了循环论之中。他的理论局限性使得他无法详细地阐述自己对意识的变化所具有的干预作用与独立作用的重要的经验洞察。如果集体良心变化了而不管此时行动的外部环境是否发生了变化，那么良心本身也无法成为功能分化过程中的独立障碍。对于涂尔干来说，他想赋予集体良心以独立性的话——他以前曾赋予它以独立性，那他就必须回到在第五章他所尝试的那种规范论分析上来，而这一点他没有做到。[152]

在第二卷结尾一章中，涂尔干以最可能直接的方式提出了这一问题。历史的发展——在此他称之为"文明化"(civilization)——不

是自愿的、有意的、具有规范性动机的行动的产物。他认为“文明化”并不是通过其吸引力来感召人们的目的，也不是预见与期待中的未来的善。[153]相反，它是专注于手段的产物，是“某种原因所导致的”，是“某种既定状态的必然结果”。[154]导致这些结果的条件非常简单，就是人口数量，是“数量因素”。[155]在此涂尔干又回到他以前所如此详细阐述的争论上来了。某处的人口数量越多，谋生就越困难。分工是物质必然性的产物。

151

> 这是因为，对于他们来说，在他们所处的新的条件下没有其他谋生方式了。随着个人——社会关系就是在他们之中建立起来的——数量开始增加，他们要维持自身就必须进行更专门的分工、更艰苦的工作并强化他们的能力。[156]

> 除了人口数量之外，就没有其他的变化因素了。……他们的数量越多，就越是相互作用，他们的反应就应更为有力、更为迅速；因而，社会生活就变得更为紧张。但正是这种紧张化才确立了文明化过程。[157]

涂尔干将这种数量因素的力量等同于自然的力量，他称前者为“社会界的万有引力定律”，他此处的逻辑和马克思关于生产力的决定作用的论点如出一辙。[158]马克思把创立现代社会的经济力量比作摧毁古代文明之墙的攻城槌。虽然专注于一种不同的经验现象，但涂尔干的理论比喻也处于同一(与马克思相比的)预设层次上。

> 将社会分割成不同部分的那堵墙，通过一种自然利益——其结

> 果将会由有力的原因所引起的行动而得到加强——而被事物的力量摧毁了。由此人口的活动频率更大、速度更快，对这些活动产生影响的通道——即沟通的手段——更为加深了。[159]

涂尔干的解释中的基础——上层建筑逻辑表现得再清楚不过了。他写道，如果说“观念体系”有了变化，那是因为“社会环境[也]不断地发生了变化”。[160]第二卷最后一句话简直是重复了马克思的著名警句：不是意识决定社会，而是社会决定意识。而用涂尔干的话来说就是：“社会发现它所由确立的基础完全不在于意识上；它将意识纳入自身之中。”[161]在涂尔干论点的第三部分也是最后一部分中，这种对马克思的奇特的回应达到了高潮。[162]

152

2.3 第三卷：涂尔干的批判唯物主义的残余范畴

《社会分工论》第三卷——标题是“反常的形式”——导致了极矛盾的评价。首先要说的是，由于意识形态的原因，这一卷往往不为人们所深究。对于某些自由主义者(比如帕森斯)来说，这一卷的批判内容是对关于现代社会的实证分析的挑战，在他们看来，这种实质上是实证的方法出现在本书的前面部分。对于激进者(如弗里德曼和蔡特林)来说，这一结尾部分中的批判性意味着某种类似的反常——它是对他们所描述的涂尔干的规范论取向的保守主义的挑战。相反，其他注释者则强调第三卷的重要性。他们将它的批判的意识形态观点看作是涂尔干早期社会学的核心；由于认为第三卷的唯物主义是他的早期唯物主义的典范，所以他们强调早期的涂尔干与马克思之间的基本相似之处。对于这样的注释者来说——古尔德纳可能是其中最著名的——第三卷代表着涂尔干理论发展中的一个重要转

折点。事实上，他们认为他后来从这种对社会病理的强调退了回来，因为在进行这种分析的过程中他必须面对这种推理思路的激进的意识形态含义。[163]

第三卷的确是涂尔干关于现代生活的社会学中的关键部分。然而，我相信这最后一部分所表现出的戏剧性是发生在涂尔干思想中的最一般层次上的。他所表述的批判的意识形态观点肯定没有什么好奇怪的，因为从其学术生涯的一开始他就把社会学看作是为激进的社会重建提供知识的。然而，这种分析中的唯物主义既不是涂尔干早期著作中的唯物主义之典范，也不是《社会分工论》本身所具有的唯物主义之范例。最后，如果说这最后的讨论给涂尔干带来了某些问题的话，那么正是这些问题一直使他越来越感到不安。涂尔干最终抛弃了他在此处所使用的逻辑，但这只是出于预设的而非意识形态的缘故。

在这最后一部分中，涂尔干对已成为其著作的核心内容的分工本身这一经验现象进行了出人意料的猛烈抨击。他的意识形态取向是为人所始料不及的：他在法国社会连带主义之左侧与马克思社会主义之右翼之间的航线上行驶。更有趣的是他所建立起来的理论构架，他想以此构架来阐述这些意识形态信条以及为证明这些信条而使用的经验命题。

153

至少从全书的前两部分来看(如果不从整个早期阶段的著作来看的话)，在第三卷的一开始涂尔干的自白就是颇令人惊讶的。他承认分工实际上导致的团结是有限的，而不是相反。存在的不是合作的加强，而是不均衡与冲突：经济衰退、劳资冲突以及一般意义上的社会失控。然而，至为重要的是应了解：这些新的经验观察以及意识形态的保留是在某种预设下表述的，而这种预设在涂尔干以前的分

析过程中就已出现过。他在每一处都将这些“反常”追溯到物质条件上去。他认为,正是行动的外部环境中的某些特殊性才导致了当代社会的不均衡。

涂尔干首先描绘了这种反常发展的“混乱”形式。随着对于行动的外部控制的弱化,当代的分工也变得反常了,它是由一系列因素导致的。例如,根据功能进行分工的各种制度之间的距离现在变得如此之大,以至理性的合作是很困难的。民族市场的出现就是一个很好的例子,因为虽然它们(民族市场)促使许许多多的机构和行动者彼此接触,但它们是在非常大的与非个人的规模上起作用的。[164]而且这种密度的增加,改变了集中与容量的比例,结果某些具有特定功能的部门——例如大资本与大劳动——在其发展中就具有更多的集中和更大的权力。[165]有时甚至在更为细分的劳动中也出现了密度的增大。虽然工厂的任务无疑是分工与协作性的,但这种分工的实现是以牺牲工作的内在满意为代价的。[166]最终功能分化的速度变得更快了。过度急速的发展打乱了而不是建立了社会规则,虽然在有更多时间进行调整之后,新的、更为有效的规则毫无疑问将会出现。[167]

但这种反常只是问题的一部分,因为当代社会还被“强迫的”劳动分工——它使某些类型的规则变得非常强大而不是使之软弱无力——所困扰。涂尔干强调,如果劳动报酬的分配不“公平”的话,对劳动的外在控制本身就可能成为社会冲突的根源。然而由于使用了这一标准,他现在就没有提出他以前提出过的道德公平原则问题。在当下的讨论中,不公平问题只有一种纯粹工具性的意义。现在的问题在于均衡,而不是符号观念。正如涂尔干所写的,“功能的协调一致以及相应的生存的协调一致才是关键性的。”[168]收入分配的不公平已经达到这种程度,由此而导致为增加了的生产资料而进行斗

154

争并产生非法占有的观念。不公平分配使可解决不均衡状态的相互适应也难于实现。涂尔干担心,“如果契约仅仅通过强力或通过对强力的敬畏才得以执行的话,那么契约团结就会很不稳定。”[169]他认为,现代社会正是如此。某些人“从[契约关系以外的]其他来源上获得辅助性的能源”,“其结果必然使均衡点发生变化。”[170]这当然是阶级社会的基本问题,而且涂尔干在此处所作的分析同他在1885年第一次提出的分析有惊人的相似之处:“如果社会中的某一阶级为了维持生计而被迫为自己的活动付出代价,而另一阶级则由于自己支配资源而不必采取这种行动——然而这些资源并不一定是由于具有社会优势而得来的——那么从法律上来说后者对前者就具有不公平的优越性。”[171]

是什么东西导致了这种“强迫的”分工,现在就一目了然了,那便是在“生存竞争的外部条件上存在的巨大的不平等”。[172]人们发现“他们的生存条件”已经是无法忍受了,可又没有“改变”它们的“手段”。[173]因此,社会秩序就只有通过外在强制而得以强化;它“似乎”只是建立在物质力量之上。如果说涂尔干在《社会分工论》中一开始就从经验上强调与其决定论相反的个人主义之实现的话,那么在结束该书时他的经验分析却完全支持了决定论。强迫的分工,完全表明了其预设前提中的决定论。

但如果说涂尔干的经验观察同他的更一般化的推理起互补作用的话,这种经验观察却和那些直到现在一直构成了全书主题的预设是根本不连贯的。他关于当代分工形式的讨论,或者以完全出人意料的方式罗列一些陈旧的事实(如他之讨论民族市场、过大的距离、过分集中化和过分专门化的分工),或者提出一些全新的因素(如关于急剧的而非缓慢的变迁问题以及在外部条件下的公平要求)。在

第三卷中他也发现了一系列新的经验现象，这些现象是至关重要的，因为它们在分工劳动这一事实与它对现代团结的影响这两者之间产生了关键的中介变量。我的观点并不是说这些变量不存在——远不是如此；而是说他完全没有为这些变量建立起对应的理论。

形成第三卷的经验实质的各种因素同第一、二卷毫无联系。很明显，一旦涂尔干发现他早期的经验命题是错误的，他就随机应变地对其理论进行了修正，因为形成其新分析的命题属于残余范畴。涂尔干引入它们是为了解决反常的经验事实问题；它们在关于现代社会的系统理论中并没有出现过。如果分化的功能间的距离现在被认为是一个重要的独立的变量，那么什么时候这种距离从大到足以能够促进独立变为大到无法对独立起促进作用的呢？如果民族市场导致了高度的非人格化，那么在大规模分化的社会中相互依赖的各种制度如何能在具有增加了的密度和专门化的条件下相互沟通呢？如何划分产生有益的集中过程的分工与产生有害的反常状态的分工呢？是什么东西决定了分工将带来不公平及阶级冲突而不是带来个性化与合作呢？由分工所引起的冲突“照例”需要多少时间才能得到新的均衡，从而形成新的管理制度呢？这些就是涂尔干的新的中介变量所提出的问题。然而他却无以应答，因为他纯粹是以一种应变的方式引出这些变量的。

155

正是第三卷中经验讨论的残余性，导致了涂尔干未能区分正常的与病理的这两个方面。正常性只能根据那种在特定时间界限内起作用的特殊社会系统来确定。[174]涂尔干在第三卷中所使用的参照系是什么呢？由于把因分工而产生的冲突看作是一种病态，他的参照系就只能是与分割的、同质的社会相对立的“相互依赖的”或“功能分化的”社会。然而在涂尔干对这种相互依赖的社会的描述中，他一

直追溯到罗马帝国上去。他的参照系是异常广泛的;它上下千年并且容括各种社会类型,诸如世袭的官僚制度和基督教封建主义、阶级分化的资本主义以及地方分权的社会主义。这一参照系过于宽泛,它和涂尔干在第三卷中所描述的决定社会是冲突还是和谐的那些因素无关。如果他的分类更具有建设性,它就能为找出导致特殊的不均衡的因素提供一把钥匙。民族市场、大规模集中以及在条件上的不均等,都必须看成是“资本主义”体系中的一部分或者是分化的社会的“工业”形式而不仅仅是“相互依赖”的社会本身的一个阶段。但情况果真如此的话,那么“分工”就不再是一种根本的历史动因。一旦其参照系更局限于某个历史时期,那么涂尔干所描述的冲突就将是正常的而不是病态的。

《社会分工论》从双重意义上说都失败了。第一,此书是一种经验上的失败:涂尔干对于最终成为其核心命题的东西没有作出系统说明。在放弃了他一开始就持有的意志主义观点之后,涂尔干不再能对社会学思想作出重要的独创性贡献了。在工具论理论的领域中——他的结论在此得出——他未有任何贡献。是马克思而不是涂尔干,把市场、权力集中、阶级冲突和不平等当作分工的独立中间因素来探讨。在涂尔干的理论中只能算是残余范畴的东西,却成了马克思理论的核心内容。这是对涂尔干回到工具论社会学上去的最后的讽刺。这种对道德社会学的辩护所提出的问题却由那位历史唯物主义奠基人作了更有效的回答。

156

从这一必然的经验的失败上,人们能够理解为什么涂尔干是以这样一种特殊的自我矛盾的分析来结束其第一部巨著的。正是对正常与病态的截然区分使得涂尔干避免了他对分工概念的希望同其实际的作用之间的基本冲突。如果现代社会是完全均衡的——这是涂

尔干在第一、二卷中所接受的基本假定,那么他实质上就可能忽视了在他希望看到的作为分工结果的意志主义同实际上支配并形成分工的决定论因素之间存在的矛盾。他之忽视这一对矛盾是因为在一个完全均衡与整合的社会中,行动者似乎觉得他们自己个人的抉择产生了周围环境的结构。然而,当社会中的成员感到不满时,这种对自愿式控制的想象就会消失,他们更可能把社会看成是建立在统治与冲突基础上的;在此种情况下,分工的强制性的、决定论的因素就展现在众人的眼前了。因此,只有承认这种不满,涂尔干才能痛苦地看到他未能解决他自己所提出的问题。因此,他自然会把分工的"反常"因素从他的头脑中、也从本书的前面部分中剔除出去。由于他对现代性持批判的眼光,那些变态因素就不可避免还要倒回来。一旦如此,它们就经验地证明了涂尔干没能超越其早期著作的理论局限。[175]

当然,正如这最后一句所意味的那样,《社会分工论》从第二种也是更重要的意义上即从理论逻辑本身上说也是失败的。不管他对此书抱什么意图和企望,涂尔干都没能建立起对既是意志主义的也是集体主义的秩序的分析方法。他只能绝望地看着他的争论逻辑无情地迫使自己拒斥内在道德规范的力量,从而在工具性国家和强制性经济力量中确定社会结构。事实上,《社会分工论》完全重蹈了其早期著作中的理论发展的覆辙。他曾经希望通过把集体秩序看作是某种个人对合作的内在需要的产物而干净利索地解决个人—社会这一两难;同样,他在后来这部著作中希望分工既能允许个人追求自己的利益又能产生团结一致。他的这一策略的巨大优越性同前者一样,在于他认为他能够保持具体的个人人格的自主性——他错误地把自主和自由联系在一起——尽管个人行动是受集体支配的。然而,也

157

是在后来这部著作中，这种对意志主义问题的夸张解决的危险性很快就表现出来了：涂尔干担心激进的契约理论和关于个人情感的理论一样，将会产生不稳定的秩序的结论。为避免这一点，他又回到一个更明确的集体主义模式上，他采用一种工具论方法来分析这一集体力量，其原因完全和以前的一样：他以为道德秩序本来就是与个人行动自由相对立的。他寻求的是意志主义理论，而他却创立了一种决定论的、强制论的理论。这正是出现在其最早著作中的同一悖论；而其实他原先是想把分工当作摆脱这一悖论的途径。然而，其社会学的预设前提并未变化。不管其经验着重点是什么，他必然都会遇到其早期著作的最终挫折。[176]

3. 结语：作为向斯宾塞和马克思复归的《社会分工论》

同其早期著述的结论一样，涂尔干在这部伟大著作中得出的结论也与社会思想中的唯物主义传统密切相关。其思想的这两个阶段只在某种分析层次上有所区别。在这部成熟之作中，涂尔干的理论思维更转向经验。因此，他跟斯宾塞和马克思的关系不仅可以追溯到预设层次上，而且还可以追溯到他对具体经验事实即社会分工的说明上。

在对行动问题的分析上涂尔干明显类似于斯宾塞，这不仅表现在他的预设上，而且表现在他在这一认识论构架中对社会分工的说明上。在出版于1864年并于1875年进行了修改的《第一原理》一书中，斯宾塞把历史概念化为从同质到异质、从简单整合到复杂整合、从功能融合与分割到分化与分工的运动。[177]在说明这种一般发展

158 如何发生时,斯宾塞提到了均衡的概念,提到了社会需要对其混乱状态加以适应。他经常用自然界的物质力量及其机械的客观必然性来类比,例如他写道,同质的条件由于“外部力量所造成的变化”而演变。[178]为了说明对不稳定性的适应是如何发生的,斯宾塞强调了交换现象。[179]在他看来,分工的产生是因为社会的发展选择了一条阻力最小的路:社会单元“朝着对它们来说障碍最少的方向运动而达到预期目标。”[180]当各社会单元学会了调整它们以适应新的外部条件的方法后,和谐就将得到重建。[181]在这一过程中人口压力起着重要作用。首先,它是一个重要的导致不稳定状态的因素。“在一个稳定的、不断增大的社会中”,斯宾塞说,“每个专门化分工的人或阶级的功能活动[加强了]。”由于在生存手段上不断加大的压力,“每个个人都不得不越来越竭尽自己最大的努力。”[182]但人口密度本身能够适应分工的变化,当它加以调整以适应稀缺资源的新的供给时,它就在重建曾被它破坏了的均衡的过程中起着极为重要的作用。[183]

通过人口及外部资源的概念,斯宾塞就以纯粹个人主义的理性主义过渡到更为集体主义的观点上。涂尔干因为急于与英国理论家划清界线而拒绝承认这一转变。事实上,斯宾塞注意到了伴随分工而不断增长的国家控制,他引证了成文法所经历的“由模糊不清和不规则性到相对比较确定”的发展过程。[184]然而斯宾塞对集体秩序的理解仍然是相对不成熟的,在这方面涂尔干的批评是基本正确的。在斯宾塞那里,法律的和政治的控制都是剩遗性的结果,它们很少被当作原因来对待。他承认,从功能上说这种秩序是客观必然的,但控制的结构和过程却不是他感兴趣的主题。实际上,斯宾塞在这部早期著作中写道,在现代社会里政府是为了满足“人民的愿望”的,而不是相反。[185]

如果说在涂尔干对分工的分析中体现的行动观使人回想起斯宾

塞,那么他的有关社会秩序如何支配这种行动的观念同样使人回想起马克思。当然,这不是说涂尔干实质上依赖于马克思的理论。毋宁说,作为具有集体主义观点的工具论理论家,这两位思想家必然会以基本类似的方式来描述历史发展的逻辑;他们还都对现代性中的个人化与理性化信条进行了共同的经验洞察,因而这种一般的一致性也时常出现在他们具体的经验讨论之中。例如马克思同意涂尔干的这一观点,即从原始社会向现代社会的转变可以看作是由个人差异服从共同信仰,向强调通过专门化交换而实现(个人)独立的转变。马克思在《德意志意识形态》中写道,"前一种情况的前提是,各个个人通过某种联系——家庭的、部落的或者甚至是地区的联系结合在一起;后一种情况的前提是,各个个人互不依赖,联系仅仅限于交换。"[186]在这部早期著作中,马克思也把分工看作是这种交换形式的有效原因。[187]正是分工才使得资本主义生活中的利己主义采取合作的方式。

159

> 难道利己主义就不是以共同目标为前提的么?任何利己主义都是在社会中靠社会来进行活动的。可见它是以社会为前提,即以共同的目标、共同的需要、共同的生产资料等等为前提的。[188]

而且和涂尔干一样,马克思也发现了通过法律秩序而对利己主义联合进行调节的需要,这种法律秩序以使交换得以维持而不致被破坏的方式来集合各个个人的被曲解了的利益。[189]

然而和涂尔干不同,马克思发现分工的病态后果是紧密地和一些积极的功能相联系的。他说,"与这种分工同时出现的还有分配,

而且是劳动及其产品的不平等的分配(无论在数量上或质量上)。”[190]对马克思来说,分工必然是在所有制形式下进行的;如果他尽力夸大了前者对后者的从属关系,那他至少就能意识到它们的系统的相互联系。[191]当然,这恰是为什么马克思不用对“病态”作剩遗性的讨论——而这种剩遗性却使《社会分工论》最后的讨论面目全非——的缘故。对于马克思来说,反常的冲突及非法的统治都是某些形式的功能分化的社会中的“正常的”特征。[192]

如果说马克思用不着去限定或延迟对强制性分工的讨论,那是因为这一经验条件直接地补充了他的更一般的理论逻辑。马克思不仅注意到了这种共生现象,而且他还欣然接受了它。实际上,他还根据这些历史条件而发展了他关于现代生活的工具性特征的一般观点。马克思相信资本主义生活剥夺了人的自愿权力;他使他的理论观点更加完善以揭露这一事实。

对涂尔干来说,情况则完全相反。他批判斯宾塞的社会达尔文主义忽视了道德而只强调利己主义的利益。他谴责马克思的社会主义只从强制性的一面来描述国家,只专注于物质力量。如果说他在结束其第一部伟大著作时强调了利己主义和人的消极服从以及物质条件的机械力量,那根本不是出自他的原意。

160

马克思后来的著述只是发挥了其第一部成熟之作。因为他“发现”的经验事实大大地满足了其理论旨趣,所以他就无须再引入任何基本的概念。然而,在涂尔干这里情况却恰好相反。他仍未找到阐述他对行动的本质及行动的社会秩序的一般洞察的理论手段。只有对其理论体系进行基本的修正之后,他才能发现更符合其口味的经验事实。

第 二 部 分

通向集体秩序的两条不同的途径

第六章　马克思的后期著作：

关于工具性控制之解释的精致典范

如果说马克思从1845年到1848年的著作奠定了社会学中的工具主义传统之基础的话，那么他后来的著作实际上建立了这一基础之上的结构。当然，马克思的工具主义是集体主义而非个人主义的。他在理性主义的范围内对洛克的个人主义作出了最初的、或许也是迄今为止最重要的反应：他把霍布斯的政治理论转化为政治经济学，把政治经济学转化为关于社会的科学。这种对个人主义的纯粹工具主义反应的代价是排斥了意志主义本身，但这一代价乃是马克思愿意付出的。与涂尔干不同，对马克思来说，这种理论牺牲根本算不上是真正的牺牲。他从意识形态上对资本主义的批判使他相信这种牺牲在道德上是正当的，他对资本主义的经验考察——只要这种考察可以与它的预设分开——使他相信这种牺牲是正确的。

因此，在意识形态和经验陈述的具体层次上，用强制论来说明关于秩序的一般问题是符合马克思的信念的。这种说明与他的最基本的方法论信念也密切相关。我们想必记得，马克思在由哲学向科学的转变中就提出了他在预设上的理性主义观点。他把理论上的唯心主义与非经验性的方法论联系起来；而当他反对关于日常生活的物质现实的高深莫测的唯心主义哲学“思辨”的时候，他的这种反对既有理论意义也是方法论上的。[1]马克思认为他的建立在新基础上的

唯物主义与经验主义是一致的;他把人对客观自然的依赖与自然科
164
学家的客观性等同起来。培根认为真正的科学只能以感觉为基础,霍布斯也是这样看的;像他们一样,马克思相信,思想与理智的表现不过是或多或少地失去了感性形式的物质世界的影子罢了。[2]对马克思来说,这种合并是意味深长的。如果人是服从像自然(规律)一样的规律的,那么历史唯物主义努力说明在经济生活中与自然(规律)相似的规律的做法无疑是正确的。[3]正因此,他那些最初的成熟著作把共产主义理论说成是面向"经验的人"的,把无产阶级活动说成是由"经验的利益"而不是由观念所决定的"经验的活动"。[4]他认为,一场革命的转变并非由"精神的"力量发动的"抽象的"行为,而是"完全物质的、可以经验地证实的行为"。[5]

马克思对其理论逻辑的实质方面曾作过值得注意的集中表述。毫不奇怪,马克思实际上绝没有背离他在那些最初的成熟著作中建立的理论。在很大程度上,他后来的著作——他的"晚期著作"——不过是对其早期著作的一种精致的和更为系统的说明。但与此同时,这些晚期著作也以某种重要的和明显的方式背离和批判了他的早期著作。要理解这种背离,就必须回忆一下马克思开始在理论上走向成熟时的历史背景。从《共产党宣言》的出版到《资本论》的出版,之间经历了将近二十年的时间。在这一段时间,马克思不仅目睹了巨大的历史变迁,而且他从一个新的有利角度——即主要从英国而非德国和法国——观察了这种变迁。作为一个自觉的社会科学家,马克思必然要使他的理论与他所看到的新的事变相符合。

1. 历史的发展与革命的滞后

1847 年整个欧洲都陷入巨大的经济萧条。从奥利地、德国到意大利、法国,1848 年至 1851 年是革命骚动的时期;激发革命的原因显然是多方面的,但经济衰退是主要原因之一。不过,这种狂热的政治活动并没有带来革命性后果;而且事实上,在 19 世纪,这样的规模和强度的内乱也未重演。正是在这一短暂的革命时期的开始,马克思与恩格斯写下了《共产党宣言》;而且马克思把革命的失败当作是一种对他个人的打击来承受。马克思在其通信中流露出他对这一平静的结局感到震惊,他的政论文章和报刊文章表明他需要为此作出解释。

在写于这一政治动乱期间的《法兰西阶级斗争》中,马克思指出,法国无产阶级应该从 1848 年 6 月的失败中恢复过来;他还说,法国无产阶级还需要时间将它自身作为一个阶级和政党建立起来。但他相信,这一重建实际上在 1849 年和 1850 年已经发生了。然而到他写《路易・波拿巴的雾月十八日》时,马克思又变得悲观起来。在这部著作(它是在法国自由主义力量最终失败之后写下的系列文章)中,马克思完全回到他早期的立场上来。他感到,法国无产阶级绝没有从开始的失败中恢复过来。为说明这一点,马克思写了这篇复杂而零散的论著;在其中,他往往把无产阶级的"落后"与那些完全是在他所惯用的概念体系之外的概念——例如传统的影响——联系起来。前面我已谈到马克思著作中的残余范畴的重要性(第三章,1.3),后面我将用更大的篇幅来讨论这一问题(第十章)。但在这里使我们感兴趣的,是在这些革命后的历史文献中马克思的更为人所

165

知的和更自相一致的思想倾向;在这里,马克思对这些新的经验事件的反应与他在《共产党宣言》中已经形成的关于革命的唯物主义理论解释和说明是一脉相承的。虽然与以前相比,马克思用了更多的篇幅论述阶级与政党之间的关系,但他仍然认为,由经济危机产生的客观压力决定了经济斗争转向政治斗争。他现在得出结论说,问题在于经济发展还不充分。如果无产阶级还没有成为政治上自为的阶级,那是因为资本主义矛盾还不够激烈。这种说法明显地背离了《共产党宣言》——在那里,他说资本主义行将灭亡;不过,这种说法倒是没有超出《共产党宣言》在预设上和经验上所确定的理论界限。这种由于革命的滞后所产生的悲观的主题,以及试图对革命作出新的解释,成为马克思后来的理论生涯的主要特征。[6]

在随后几年中,马克思每一处都把他所鄙视的保守主义和政治均衡与经济繁荣联系起来。在《共产党宣言》之后不久的时期,他还认为经济衰退仍是一触即发的。在 1849 年 12 月致魏德迈的信中,他写道,"即将发生的巨大的工业、生产和商业危机",将把欧洲变成革命的大陆并把英国也卷入其中。[7]在此后一年发表的《法兰西阶级斗争》的最后一章中,他再次谈到,经济危机的重现是革命行动的前奏。同一年,他和恩格斯就英国状况在《政治经济评论》上撰文说,经济大恐慌"至少会在 7 月或 8 月接踵而来"。他们写道,因为生产力的巨大增长将迅速超过美洲和澳洲新市场的需要,所以这种大恐慌"将产生前所未有的结果"。[8]几个月后,马克思和恩格斯意识到经济形势发生了一些好转,但他们还是断言,"经济危机使革命变得更加不可避免。"[9]在 1851 年 12 月,马克思写道,"由种种偶然事件延缓的危机……至少会在明年秋天发生。"在 1852 年 2 月,他还谈到"更加临近的危机——其最初的迹象已经在一切方面显露出来"。[10]然

而到 1852 年中期，他在作出结论时开始谨慎一些了。他承认，加利福尼亚、澳大利亚和东印度的新市场是“特殊的条件”，它们可能延缓“可怕的”危机的发生至少到下一年。[11] 恩格斯持同样的看法；他承认“加利福尼亚和澳大利亚是《共产党宣言》所没有预见到的两例：在其中巨大的市场凭空产生”。[12] 到 1853 年，马克思的预言性的论断少多了，虽然这种断言绝没有消失——他在 1853 年初还声称“危机已迫在眉睫了”。[13]

马克思把 1848 年革命的失败归因于经济在衰退中的繁荣；其实这种繁荣远不像他当初看到的那样是一种偶然的例外。1950 年代和 1960 年代是工业革命的新时期，与之相应的是前所未有的技术进步和物质财富的巨大增长。在马克思正居留其间的英国，这种新的情况更无利于革命行动。事实上，英国的政治和经济异常稳定，以至于一位历史学家把维多利亚时代中期（1852—1867 年）描述为“平衡的年代”。[14]

毫不奇怪，马克思在隔了如此之久才发表他的最后的重要著作。很显然，有某种东西在资本主义的结构中发生作用，而这种东西是马克思尚未完全理解的。用他自己的话来说，他发现他所作的具体解释是不能令人满意的。到 1851 年，他完全回到他对历史和经济的研究中来，在 1853 年他又开始埋头苦读；“仿佛是”，用一位最近的德国传记作家的话来说，“他还需要学习很多东西。”[15] 问题仍然在于解释革命延迟的原因以及资本主义矛盾何以没有像它们本来应该的那样发展成熟。然而，这个疑难又必须在不损害他在早期著作中确认的基本结构的前提下予以解决。马克思的计划被很多杂事——为维持他和他的一家的生活而写一些报刊文章、负责进行政治组织活动、因政治流放而远走他乡、发表一些养家糊口的粗糙作品和招徕读者

的论外交史的习作——打断了。在1950年代初,马克思甚至丢开手头的计划,认真研读关于技术史以及文学史、文化史和道德史方面的书籍。[16]在当时写给一个朋友的信中,他甚至希望"弃绝所有的经济学大话",然后"投身于另一种科学研究"。[17]不过,马克思还是要回到资本主义社会的经济结构中来,而他关于秩序和行动的系统理论正是以此为基础的。

167

马克思终于形成了关于资本主义发展的新观点;理解这些观点的关键在于行动的客观环境而非导致变化的意识结构或道德根源。在1857年至1858年的紧张创作时期,他发现了这一新理论的基本成分;在这一时期他写下了死后才发表的笔记,即众所周知的《政治经济学批判大纲》。[18]虽然新理论的部分思想在1859年的简短的《政治经济学批判》中就有所表述,但只有在三卷本《资本论》(它们是在1861年至1867年间准备而成的)中才对新理论作了重要的展开和说明。三卷中只有一卷在马克思生前出版,但他显然认为这部著作完成了他长期以来孜孜以求的重新学习和重新理解的任务。在私下里,他把《资本论》说成是德国科学的真正范例。而在第一版序言中,他公开地把他的努力与物理学家的相提并论;他声称他发现了"资本主义生产的自然规律"。具备了关于这些规律的知识,就可以"揭示现代社会的经济运动规律"。[19]他向他的读者保证,这些规律实际上证明了革命的必然发生;因为它们描述了"以铁的必然性正发生作用并且正在实现的趋势"。[20]在《资本论》中,马克思并没有简单地批判政治经济学而是改变了它的基础,而这一改变了的政治经济学成为他关于历史、阶级冲突和异化的理论中不可或缺的一部分。马克思用一种新的、显然是更有说服力的方式说明了他的工具主义和集体主义的预设前提。

2.《资本论》论行动和秩序

168

《资本论》历来被说成是马克思的意识形态、他所选择的科学"模式"、他的方法论、他的经验观察以及他的纯粹哲学意义上的认识论的大杂烩或合成物。而我将把它看作是一种社会学理论方面的著作，并证明马克思关于行动和秩序的一般问题的观点——他曾假定这种观点与他关于其他特殊问题的看法是毫不相干的——如何决定着这部著作的整个结构。应该看到，马克思描绘的资本主义社会的画面是以他在理论逻辑上的一般倾向为底色的。

2.1　工具性行动与商品形式

马克思在《资本论》一开始就指出，资本主义的财富表现为"庞大的商品堆积"，所以他的研究必然从对商品形式本身的分析开始。[21]然而事实上，虽然对商品的分析是他的出发点并占据了他的著作的首要部分，但这一分析与财富的生产丝毫没有直接的关系；它是在特殊哲学观点指导之下对经济学概念的极其正规的分析。只有当我们明白马克思不仅仅是在写一部经济学著作时，我们才能理解《资本论》的这一部分。《资本论》是把资本主义社会——在该社会中，资本主义使经济生产具有决定性地位——作为整体来研究的。马克思从分析商品开始，乃是因为他发现商品形式是资本主义社会的而不仅仅是财富生产的实质。商品形式决定了资本主义历史时期的行动模式；它规定着人们与物质客体以及人们相互之间的关系。在一个由商品形式所制约的社会里，人们必然按特定的方式行动。[22]

马克思告诉人们，商品具有两重性，即它同时具有使用价值和交

换价值。在论述过程中,马克思提出了一条经济学的基本原理来说明这一区别;但这条原理并不是马克思首创的。使我更感兴趣的是这种经济学上的区别可能起到的作用,因为马克思在这里所做的只是用一种政治经济学的语言重复他早期关于异化的理论罢了。“商品”、“使用价值”、“交换价值”这些名词含有双重信息:它们是对物质世界的经验描述,同时也是对马克思在预设上的信念的理论描述。[23]

透过马克思对对象的使用价值的描述的表面,我们看到其早先的把生活视为实践的观点。马克思认为,在“自然的”状态下,在人们与他们的对象之间存在着一种主观的和情感的关系。[24]在这一意义上说,前资本主义的生活是较为自然的。而因为这种自然,人们关心的是他们的对象的“质”,即关心它们的“使用”。例如,丝绸因为它的美丽而为人所欣赏,人们制造丝绸是为了穿戴它和展示它。谷物因为它的味道或营养而为人所享受,人们种植它是为了食用。如果对象对人们具有使用价值,那么在对象与个人之间就存在一种互相渗透的关系,在这种关系下的活动即是实践。当对象仅仅是一种使用价值而非别的什么时,它们不能成为商品。

与之相对的是资本主义下的“非自然的”和“人为的”状态。人们并不关心他们的对象的特殊性质,因而毫不在意于它们的使用价值。马克思认为,相反,人们只关心用对象换来别的对象。所以人们关心的是“量”而非质。纺织丝绸是为了出售,生产谷物是因为它带来好价钱。在前资本主义社会,劳动是为着一个特殊目的即使用价值的。在资本主义社会,从交换价值即在一定的时间能生产多少来说,劳动只具有纯粹量的意义。[25]

因此,资本主义的生活具有工具性特征。人们必须对他们所经

验到的对象世界的具体性质进行抽象，以便计算它们在交换中的最佳利益。各个个人与他们之外的事物不再有一种感情的、主观的关系。而只有当交换作为对象的社会价值尺度起着转让作用的时候，对象才成为商品。“商品，”马克思写道，“首先是一个外界的对象。”[26]所以，商品形式体现了异化状态的实践，而马克思把使用价值与交换价值进行对比意在明确工具化行动的范围。“对象的商品化”证明了在行动者与他的处境之间的关系中非个人的和功利的计算是凌驾于主观性与感情之上的。

20世纪的马克思主义解释者们往往认为，这种关于商品形式的论述表明马克思试图强调资本主义社会中的不合理性的行动的意义。然而事实上，与商品形式相一致的异化行动在《资本论》中与在马克思的早期著作中起着同样的作用。它表现了马克思论述工具化行动的支配地位的方式，这种方式同时意味着他对这种合理性的批判，意味着他相信这种合理性与人的本质的“类”的能力是相反对的，意味着他把这种合理性当作经验事实来接受。在随后的讨论中我们看到，马克思远没有将资本主义社会中的行动与规范秩序相联系，而是对商品形式作了一种完全与物质原因相关的历史的解释。这里需要指出的是，他把商品看作是完全有其物质结果的东西。商品形式的胜利，意味着交换价值在资本主义中处于统治地位。他推论说，任何关于资本主义生活的社会学理论，不能超出关于工具化行动的构架之外。

商品形式保证了工具化行动，这不仅是因为它使人们和他们的产品之间的关系合理化，而且还因为它使人们相互之间的关系对象化了。马克思相信，人们通过产品而发生相互关系；而因为产品采取商品的形式，所以这种关系是缺乏主观感情的。不仅人们把实物当

作商品,而且人们彼此之间也是商品关系。正因此,马克思说,“在当170下考察的社会形式中,人们在社会过程中的行为是单纯原子般的,”而且“人们之间的关系采取了物的形式”。[27]他用“剧中人”——资本家与无产者——这一术语来说明这种纯粹物质的行动的经验形式。[28]在马克思看来,资本家是没有主观的目的的:他的“唯一动机”是交换价值的增加,这一增加是其商品流通的客观基础,并取决于对价格和利益的纯粹功利主义的计算。因此,资本家是“理智的货币贮藏者”;只有当交换价值成为他唯一关心的东西时,他才完全作为一个资本家发生作用。既然物本身,即商品决定了资本家的一切行动,因此他在事实上已变成了物。用马克思的语来说,仿佛“意识”和“意志”不是人的类存在的而是商品化的物的属性。[29]他强调指出,无产者对待他自己的方式完全与资本家的一样;只不过他的行动的经验内容有所不同罢了。无产者也使自己的主观愿望服从于客观需要。但是为了满足这种需要,他不是出卖商品而是出卖他自己,确切地说是出卖他的劳动力。劳动者运用他的能力来改变客观世界,但他的能力不是他感到内在的满意的根据,而仅仅是一种用来交换的力量。他把自己作为交换价值来对待,而这一量化倾向使得他和他的同伙之间的关系工具化了。[30]

形成劳动者和资本家之间的这种工具化的对抗关系的历史过程是长期的和复杂的。在这里我只想指出,这种对抗是以人的行动由某些历史条件决定这一点为前提的。[31]首先,行动者双方必须拥有各自的商品——对劳动者来说这意味着他支配着他的劳动力,对资本家来说这意味着他支配着他的生产资料。这种私有财产的制度,以及它所采取的竞争性的生产和消费制度,不仅意味着资本家和劳动者按某种工具化方式来行动,而且意味着报酬与成功之间存在着

直接的关系:效率带来相应的利益。第二个重要的历史条件是:生产资料在这些合理行动者之间的配置从根本上来说是不平等的。资本家必然拥有剩余的生产资料,而劳动者却没有。正是生产资料的不平均而非各自目的的特殊性,决定了他们之间的关系的性质:资本家和劳动者分别作为买方和卖方彼此对抗。后者除了自身以外没有任何商品出卖;前者只需要劳动力维持资本主义生产过程的进行。资本家必须有效地计划以维护他的竞争地位;劳动者必须按工具化意义上的合理性来行动——仅仅是为了生存、为了补偿他的肉体的最基本需要。[32]

因此劳动者和资本家作为资本主义社会的典型的行动者,彼此都把对方纯粹视为手段、视为交换价值的源泉。资本主义的具有决定意义的社会关系是由于纯粹工具化的原因产生的。用马克思的话来说,“使他们连在一起并发生关系的唯一力量,是他们的利己心,是他们的特殊利益,是他们的私人利益。”[33]这就是资本主义社会的商品形式的后果。假定了这种行动就是承认集体主义秩序具有决定性的地位。

171

2.2　强制性秩序与资本主义的“规律”

资本主义社会的秩序乃是产生于经济上的需要,这种需要是由市场来体现并以不同等级的组织为中介的。这种外在的统治是从资本主义生产所由发生的具体情形中产生的:只有自私的和高效的行动才有报偿,而且这种效率又只有以其他生产者为代价才能获得。一方面,这种紧张的情形为资本家提供了很大的机会。资本家面对的是需要出卖劳动力以维持生存的劳动者,他又拥有剩余的货币,因此他可以把货币变成资本并用这些资本获得更多的货币。在马克思

的著名的公式中，这一过程表述为 M—C—M(货币—商品—货币)。[34]当然与此同时，这一机会又有必然性，因为如果资本家不能完成这一生产过程，如果他在当时的客观条件下不能有效地行动，那他自己就不能生存。把货币转化为资本(M—C)相对来说要容易一些，但完成这一过程的后一半，即把资本转化成更多的货币(C—M)却要困难得多。要做到这一点，资本家必须生产利润或剩余价值，这样他的资本投资的结果就会带来比他开始时已有的更多的货币。但是，一项投资产生的价值怎么会比它要交换的价值更多呢？具有讽刺意味的是，他的剥削理论又回到异化概念那里去了；他认为，人的劳动力是唯一能使自己的价值增值的商品。劳动力具有独特的使用价值，因为它能为它的占有者提供的价值比他付出的价值多。人的劳动产生的剩余价值，就是购买劳动力所需的货币——这些货币对于维持作为一种自然力量的劳动力是必需的——与劳动力在资本主义生产过程中创造的价值之间的差额。

资本主义生产的客观条件——它的私有化的和不平等的资源分配——产生了资本主义竞争的规律，这些规律作为一种外在力量对资本家们的工具化行动发生作用。这种客观状态迫使资本家尽可能生产更多的剩余价值。马克思指出，为了获得更多的剩余价值，资本家的行动就成为纯粹合理的了。马克思用“对剩余劳动狼一般的贪欲”、“像吸血鬼一样吮吸劳动鲜血”[35]这样一些说法来描绘资本家。资本家只能以交换价值的原则为基础，而这其实是并无原则可言的。像别的买主一样，他只是“想从他的商品的使用价值中取得尽量多的利益”。[36]这一剥削过程的强制性质使主观动机问题在理论上不能成立了。马克思认为，问题并不在于“个别资本家的善意或恶意”。他指出，资本主义的条件消除了任何自愿行动或自我支配的可能性：

172

"自由竞争使资本主义生产的内在规律作为外在的强制规律对每个资本家起作用。"[37]这些竞争规律对工人同样起着强制作用。"由于资本主义生产方式的发展,"马克思写道,工人"在社会条件的逼迫下,按照自己的日常生活资料的价格出卖自己一生的全部能动时间、出卖自己的劳动能力本身"。[38]马克思理所当然地认为,资本主义生产的迫切需要使资本家和劳动者的关系"采取一种不受他们控制和不以他们有意识的个人活动为转移的物的形式"。[39]

资本主义竞争的一般规律产生了资本主义发展的不同阶段的特殊规律。马克思用客观的条件和工具化行动之间的辩证关系来说明这一历史发展。每一历史地决定的合理行动产生新的客观条件,这一客观条件反过来又为工具化效用的发生提供了新的背景(新的经济规律),由此又导致经济环境的变化(经济规律的改变)。此外,这些特殊经济规律的每一步进展又反映在劳动组织条件的变化上。而这些组织的变化又反映了并实现着经济生活的强制秩序。它们与涂尔干所说的有机团结所由产生的那种结构具有类似的理论意义。而如果说这些变化是了解经济过程而非人口容量的关键的话,那么它们就仍然只能是强制性和工具化的。[40]

在资本主义早期,有产者主要通过延长工作日来增加其剩余价值,马克思称这种方法为绝对剩余价值的生产。不过即便是在早期阶段,相对剩余价值的生产——通过提高劳动强度来延长劳动时间——像绝对剩余价值的生产一样也是增加剩余价值的途径。资本家通过改变组织来强化生产。在马克思看来,这种组织本身不能成为目的,它也不是由其成员自愿参与的。组织不过是为实现更高效率这一目的的手段,因此它本身当然只是手段。组织乃是资本家对一个更为广大的经济范围的效率计算的结果,也是竞争规律(它又受

组织本身的影响)的结果。资本家的行动的这一结果,进而又为工人的行动的合理性提供了外部条件。

资本主义生产的第一阶段的组织是"协作",由于协作,原来分散的和独立的工匠集合在同一劳动场所。资本家出于纯粹工具化的考虑才采取"协作"方式,他正确地看到协作意味着至关重要的"生产资料使用方面的节约"。[41]马克思强调协作的客观性;他写道,这是"劳动过程的物质[或客观]条件的革命"。[42]作为一种与生产资料的状况相关的物质力量,协作的结果必须完全从物质的方面来看待。因此,当马克思说到由协作产生的"大众的集体力量"的时候,他所指的不是精神的或道德的结果,而是这一事实,即"许多人手共同完成同一不可分割的操作(例如举重、转绞车、清除障碍物)"。[43]因此,协作并不取决于任何道德的或智力的条件,而是取决于情况的需要,"首先取决于单个资本家能支付多大资本量来购买劳动力。"[44]换言之,协作是客观力量的结果;它是与相关的人们的内在愿望毫无关系的社会现象。无产者的"作为生产总体所形成的统一的和职能上的联系",马克思写道,"存在于他们之外,而非他们自己的活动……"[45]

在协作建立之后,竞争的命令迫使资本家寻找强化生产的新途径以增加剩余价值。一种方法是加强对劳动过程的管理;这种强制控制的形式是从协作开始的并随着制造业以及后来的工厂制度的发展而达到极其强化的形式。马克思强调指出,这种对工人的政治控制,这种社会权力的十分重要的表现形式,是一个纯粹工具化的发展过程。只是随着"生产资料的规模的增大",马克思写道,"对这些生产资料的合理使用进行监督的必要性也增加了。"[46]于是,这一政治上的职能就直接地变成了经济上的:"指挥、监督和调节的工作,成了资本的一项职能。"[47]控制的权威的建立,"直接和经常监督的工

作”，只不过成了雇佣劳动的另一种形式，它由特种的雇佣工人阶级来执行。工人像工业的军队一样被组织起来；资本家的经理起着军官的作用，工头和监工起着军士的作用。[48]

制造业的劳动分工表现了与由加强生产管理产生的纵向压力(vertical pressure)相似的劳动的横向强化(horizontal intensification)；马克思用与他在分析权威与协作时所用的同样的逻辑来描述这一新的组织的扩大。他认为，劳动分工最初是物质事实，它使以前由单个工人执行的职能变成独立的和分散的。资本家采用这种新的物质过程乃是为了适应新的经济需要："必须在一定期限内提供大量完成的商品。"[49]于是，这一"外部的情况"，"促使人们按照另一种方式来利用集中的工人。"[50]劳动分工既非道德的也非政治的。它毋宁说是一种"生产相对剩余价值即靠牺牲工人来加强资本自行增值的一种特殊方法"。[51]劳动分工无疑是实现这一目的有效方法，因为职能的分离和简化使得劳动时间可以用一种纯粹量的方式来计算。"它创造了数学上固定的比例，"马克思写道，"这种比例调节劳动者的相对人数或劳动小组的相对规模……的量上的范围。它发展了劳动过程的量的规则和比例性。"[52]无疑，量的计算，在本质上是与为交换而非为使用而进行的生产有关的。[53]

174

工厂组织——在马克思看来，它是作为整体的现代资本主义组织模式的典型——不过是这些纵向的和横向的强化方法的扩展。马克思把组织化的工厂生活的每一侧面都看作是机器生产的经济需要的产物。例如，工厂规则的非人格化，并不根源于任何规范秩序的性质的变化，而不过是根源于这一事实，即，"由于整个体系的运动不是从工人出发，而是从机器出发，因此不断更换人员也不会使劳动过程中断。"[54]马克思认为，等级管理的愈益严格应完全归因于机器生产

的必然规则。他写道,“工人在技术上服从劳动资料的划一运动……创造了一种兵营式的纪律。”工厂法典确定了资本家“对工人的专制”,在这种统治制度中,“奴隶监督者的鞭子被监工的罚金簿代替了”。[55]如果说工厂是资本主义社会组织的典型或范例,那是因为它如此明显地表现了资本主义生产的强制性需要。[56]

按照马克思的分析,资本主义社会组织的每一重要形式——协作、劳动分工、等级制度权威和管理——仅仅是作为强化剩余价值的生产的手段才被采取的。每一形式都是资本家的有效计算的产物,资本家作出决定的合理性使他在经济竞争规律运行之下仍能事业亨通。然而,增加生产强度最后却会产生与资本家的目的正相反对的结果,因为正是随着机器生产和工厂生产的采用,资本主义的基本矛盾终于出现了。当资本家用机器代替活劳动的时候,他就改变了资本的“有机构成”。资本家在激烈的竞争下进行这种改变是合理的,但由此又产生了一个新的物质环境,使他们的行动处于一种新的、更为困难的紧张状态中。由于采用机器生产,可变资本或活的资本相对于资本家在生产资料上的投资——马克思称之为不变资本——来说减少了。资本家开始服从“不变资本日益增长这一规律”。[57]

175

这种关于竞争规律的新说明的危险在于:虽然资本家的总利润会令人满意地增长,但是,与资本家最初的资本投资的扩大相应的却是他在每一项目的利润的减少。这就是利润率趋向下降的规律,这一规律描述了生产中不变资本的增加对资本循环的影响。[58]这种新的客观条件迫使资本家甚至比从前更加延长劳动日;在马克思看来,资本家在这样做时又完全没有意识到他的行动的更深的意义。[59]然而,在利润率趋向下降的新条件下采取这种做法,不免又产生新的、更为不安的紧张状态,因为延长工作日所造成的外在条件正是工人

受客观生存需要所迫而要加以反抗的。为使劳动力不致受到摧残，资产阶级国家在工人抗议之下反过来又规定了劳动日的最长限度。这一工具化行动又一次改变了资本家在其中活动的那种处境。为适应这种新的紧张状态，他以更为有效的、更工具化的方式来行动：他通过进一步集中生产和产业而继续改变资本的有机构成。

在这一阶段资本主义的矛盾充分表现出来了，生产力与生产关系之间的矛盾达到最终爆发点。生产力和生产关系都表现出客观的物质的紧张状态；不过，生产力与那些能够超越资本主义生产的历史组织的产业设备（例如机器生产的）有关，因此确切地说正是生产关系表明了资本主义生产方式特有的客观的紧张状态。实际上，生产关系既是商品形式的至关重要的条件（如前所述），又是资本主义客观规律所由产生的工具化行动的条件，即：处于竞争状态的私人生产和与阶级地位相联系的生产资源分配。只有进入机器生产阶段，生产关系才使资本主义处于危机状态；因为实际上只有在这时资本家的功利行为才导致利润率本身的下降。[60]

176

于是，资本家发现生产剩余价值过程的两个方面都比以前要困难。一方面，增加机器成本使货币向资本的转化（M－C）更难进行。在竞争条件下，为了降低价格，资本家需要更为复杂的技术和组织、包括生产的日益集中。然而这种生产上的变化本身又要求增加资金来源。一些资本家迁到技术水平较低的地区，在那里对不变资本的要求还很低；但是竞争却很快使不变资本同样成为在这些地区生存的关键。这样的客观条件终于导致一系列的破产，而只有采取更大规模的集中和采用更为先进的技术才能使经济从这种状况中恢复。[61]这些革新反过来仅仅是加速了下一个危机周期。

马克思把这种由利润率下降导致的崩溃的循环称为生产危机。

资本家即使在一次重大的危机之后仍能购置不变资本并重新恢复生产,但他要卖掉他生产的产品(C—M)却更为困难了。这是消费危机,它对劳动者和资本家同样具有严重的影响,而且它肯定危害更大。消费危机的实质在于,激烈的竞争迫使资本家不仅采用更多的不变资本,而且减少劳动的成本费用。越来越多的劳动力被抛在生产过程之外。他们形成"产业后备军";他们不仅支持着波动不定的资本家的劳动力市场,而且导致仍然在职的工人的工资的降低。[62]这种大量的失业和工人收入的普遍下降的结果不仅仅使工人在维持其肉体生存时已感到极其困难;这一结果也使资本家把资本投资转化成货币(C—M)、把由他的新机器和工人自己生产出来的增加的商品卖给工人阶级,变得更为困难。正是这种消费危机使生产力与生产关系的矛盾更其明显。"生产力越发展",马克思写道,"它就越和消费关系的狭隘基础发生冲突。"[63]

资本主义危机并不是产生于任何形式的道德腐化或特殊主义。相反,资产阶级,以及无产阶级,一直是以一种合理的工具化方式行动的。当然,合理性在其中发挥作用的那种客观条件在发生变化。

177

条件的变化使资本家的行动具有灾难性后果。实际上,资本家没有任何规范参照这一点,是这种因果联系中不可或缺的一环;没有这一点,资本主义的矛盾绝不会发生。因为他只能对由他的处境所产生的客观物质需要作出反应,因为他并不依据某种超越其直接条件的规范秩序,所以资本家完全"没有意识到这种危急的矛盾",即生产关系与生产设备之间的矛盾。[64]当然,主观意识与这一基本矛盾的运动是毫不相干的,因而资本家当真以为他是自愿地降低利润率的,"似乎资本家心甘情愿地从单个商品取得较少的利润,然后会从他所生产商品的数量的增加而得到补偿。"[65]资本家想到什么或感觉如

何是无关紧要的，因为随着生产的强化，经济力量迫使资本家的生活“越来越采取一种不以生产者为转移的自然规律的形式，越来越无法控制”。[66]资本主义的矛盾是由行动的客观环境决定的，这种经济环境使工具化行动成为一个必然过程。

> 这种资本主义生产方式的矛盾正好在于它的这种趋势：使生产力绝对发展，而这种发展和资本在其中运动，并且只能在其中运动的特有的生产条件不断发生冲突。[67]

由于揭示出利润率趋向下降的规律，马克思认为他发现了资本主义的秘密。这一规律首先解释了革命相对落后的原因。例如，1848年国家规定了资本家为补偿降低了的利润而采取延长劳动日的方法的限度。然而更重要的，这一规律解释了为什么资本主义矛盾一旦成熟即成为不可克服的。1857年与1858年之交的那个冬天是马克思富于创造活力的时期，他写下了《政治经济学批判大纲》；在那期间他第一次发现了利润率趋向下降的规律。他写信给恩格斯说，他“推翻了迄今为止的关于利润的全部学说”。[68]10年以后，他在《资本论》第三卷中写道，这个规律“是一个秘密，亚当·斯密以来的全部政治经济学一直围绕着这个秘密兜圈子”。[69]马克思相信，正是这个简单的命题将他的“经济学”与此前的所有的政治经济学区别开来。

这一利润规律之所以意义重大是不言自明的：它为马克思的理论逻辑提供了经验证据。在马克思看来，既然资本主义社会的行动是工具合理性的，那么推翻资本主义的动力只能来自客观条件。因此，这些客观条件必须使革命成为一种有效的抉择。正是由于这一理论上的原因，而不仅仅是，甚至也不首先是根据经验上的精确性，　178

使马克思如此急切地表明,利润率在实际上将会下降是毫无疑问的。在《资本论》第三卷中,他用了两章的大半部分来分析"反作用",以证明经济崩溃即将来临的断言。他承认,通过采取不同的方法——提高剥削率、延长工作日、进一步降低工资、扩大和剥削产业后备军以及进行对外贸易——可以大量增加利润。[70]在完成《资本论》第三卷初稿之后的20年,马克思写下了11本笔记,试图弄清这些做法是否能在事实上改变利润率下降的趋势。[71]事实上,马克思如此迫不及待,以至于他谈论起"利润率趋向下降的规律"。[72]不过,尽管这样,马克思却不可能认为这些经验的限定是决定性的。通过对它们进行分析,他断定——其主观臆断的成分超过经验证明的成分——它们不足以使总的规律失效。"利润率",他写道,"从长远来说会下降。"[73]他认为,那些仿佛是阻碍利润率下降的因素,"归根到底总是使这种下降加速"。[74]

对于马克思来说,"归根到底"一词在这里以及别的他用到它的地方,是根据他自己的理论逻辑产生出来的最后命令:利润率会下降,惟其如此才能证明马克思关于秩序和行动的预设。资本主义的客观条件将会导致一系列危机,从而在根本上动摇资本主义社会并与工具合理性的行动相对抗。[75]"资本主义生产,"马克思在《资本论》第一卷最后一页宣称,"由于自然过程的必然性,造成了对自身的否定。"[76]在这一卷的序言中,马克思已经十分明显地表现出他的一般倾向。"这里涉及的人,"马克思写道,"只是经济范畴的人格化,是一定的阶级关系和利益的承担者。""我的观点是",他接着写道,"不管个人主观上如何超脱各种关系,他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来,我的观点是更不能要个人对这些关系负责。"[77]这一一般理解预设了马克思后来"发现"的关于资本主

义的规律及其最终结果的观点。毫不奇怪，如果说这些规律描述了某种秩序，那么这种秩序就像自然本身一样是强制性的和决定性的。[78]

2.3　虚假意识与反映性的上层建筑

这种由资本主义发展规律构成的精巧的辩证法为革命的滞后提供了某种解释。在既定的外在条件下，又假设了行动的严格的合理性，就不必在理论上再涉及其他社会因素。然而《资本论》(在我看来)是一种关于社会整体的理论；在论述生产和社会组织的同时，马克思也提出了关于社会思想的无疑是有独创性的理论。当然，这一关于资本主义意识形态的说明意在排除资本主义意识形态的独立作用的任何可能性。无产阶级对资本主义的文化信念，不仅直接加强了行动的工具性，而且直接反映着资本主义本身的物质结构。资产阶级的文化，即便从其自身方面来看，也是一种附带现象(epiphenomenon)。

179

在晚期著作中，马克思关于上层建筑的唯一的抽象理论是他为《政治经济学批判》写的序言——这部写于1859年的著作第一次提出了在《资本论》中更趋完善的理论思想。正是在这一简单而著名的纲领性表述中，马克思断言，“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”在这里马克思清楚地确立了决定与被决定的基本构架——它是工具性的集体主义的本质所在。“社会的经济结构”，马克思写道，“是有法律和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。”然而，尽管马克思的意图是十分清楚的，但他的分析却不甚了了。事实上，他从未确切说明资本主义的基础如何产生其互补的上层建筑诸形

式。他的表述是模棱两可的;在不同的地方,他分别说基础与上层建筑“相一致”、基础“制约”上层建筑、基础“决定”上层建筑,他还把上层建筑说成是基础的“表现”。[79]

近来的分析者们注意到这种用语上大量出现的模棱两可,他们认为序言以某种方式证明了马克思是信奉多元论观点的。麦克莱伦是马克思的最近的传记作家,他认为序言描述了“一系列灵活多变的结构概念”;阿尔都塞用序言来证明马克思主义理论是一种非决定论的因果论。[80]然而社会学理论丝毫不像文学作品那样可以单纯地当作一种语言体系来进行分析。社会学理论是一种特殊的概念体系,它有其确切的说明的意图。要说明马克思关于基础与上层建筑的理论,就不仅要注意其理论意义上的抽象语言,而且还要注意到其理论逻辑本身,即从最一般的层次上注意到关于行动与秩序的概念。马克思假定了行动完全是工具化的,因此他的秩序概念不可能是意志主义的;而且他关于秩序概念的预设与他关于社会系统各部分之间的关系模型显然是密不可分的。如果其中有意志主义的成分,那它也只能存在于社会生活的思想领域与物质领域之间的相互作用与不确定性中。马克思在序言中描述的基础—上层建筑模型旨在把他的预设逻辑解释为一个双层结构的体系,处在底层的是唯一起决定作用的力量。如果说在1859年的这篇极其简短的序言中,马克思关于物质基础转化为上层建筑形式的论述仍是模棱两可的话,那并不是因为他想背离这一原则。马克思没有摒弃其业已建立的完整的理论和分析体系;因此,我们最好从别处直接地根据他关于上层建筑形式与物质基础的更为具体、更为详细的论述来考察他的分析。正是在《资本论》中,我们可以发现这种分析。

在马克思的这部最后的鸿篇巨制中,对思想的两种说明是十分

清楚的。首先，最简单的是把思想直接看作是阶级统治的工具——这一点我在对早期的《共产党宣言》和《德意志意识形态》的分析中已有所涉及了。例如，在《资本论》第一章的末尾，马克思把宗教说成是"现实世界的反映"。马克思作出推断：既然资本主义迫使个人把他们特殊的私人劳动归并为与商品交换同质的抽象劳动，那么新教是资本主义宗教的最适当的形式，因为它非常强调"崇拜抽象人"。在论述这种确定的关系之后，马克思进而把前资本主义的生产方式与其他宗教形式联系起来，例如他从原始生产与自然崇拜的关系中引申出这种联系。[81]其次，马克思用同样的方式把自由说成是初始的思想，因为资本家需要劳动力而他们对劳动力又不肯负任何个人责任。马克思论证说，只有劳动被给予法律上的自由的时候，资本家才能一方面剥削它，另一方面对这种剥削在人性上的后果又不付出任何代价。[82]

至少在 20 世纪上半叶，马克思的意识形态理论的这一"庸俗的"方面被——无论是批判者们还是支持者们——认为是他的晚期著作的主要观点。[83]但在 1960 年代和 1970 年代，有的马克思主义解释者们已明显地转向这样一种看法，即：在《资本论》的理论中，上层建筑形式实际上起着关键的独立作用。人们特别注意到马克思关于商品形式的理论，而那种认为马克思仍然把异化视为核心的理论概念的观点越来越有影响。这些解释者们争辩说，马克思把商品化看作是异化的结果而非异化的原因。他们认为，商品形式不是确保严格合理性的支配地位的物质因素，它本身并不是从纯粹物质的力量中产生出来的；相反，商品化是主体的物化(reification)的一种形式，是一种歪曲了感性现实的精神状态——正像黑格尔所说的历史主体的意识是宇宙理性的具体的和矛盾的形式一样。早在这种对马克思的

主观解释被广泛接受之前,卢卡奇在其1923年的著名论文"物化与无产阶级意识"中就提出,"人们对[社会]采取的态度"是马克思分析的关键之点。"商品",卢卡奇说,"对于征服人们的意识是至关重要的,"因为它所产生的物化"对于社会的客观演化……具有决定性的意义"。[84]在写于大约50年之后的一部著作中,奥尔曼在这种观点上更进一步。"资本主义规律",他在论及马克思的商品理论时说,"因为每一个人似乎像他们自己一样思想和行动而成为必然的。"为了说明他是如何看待这一马克思主义的核心观点的,他展开了一系列的论述;他把主观感觉与客观状态等同起来:"设想机器是需要工人的就是赋予机器以需要工人的能力";"同样,设想货币有能力购买一切事实上就是有了能购买一切的货币。"[85]列斐伏尔用相同的方式进行申辩;他把马克思主义说成是一种"关于形式的社会学",其中商品起着符号"表征"的作用,它使思想采取歪曲现实的模式。[86]无疑,这种观点意味着,《资本论》向工人阶级指明的主要之点是反对异化的主观斗争,换言之,马克思的基本理论重点所强调的是意识。于是,社会变迁变成了文化变迁。列斐伏尔把反资本主义的斗争说成是这样一种任务,即"用新的术语和用法来取代过时的语言结构。"[87]

在20世纪后半叶的马克思主义著作中,以这种观点来看待马克思是颇为流行的,然而这种观点未必正确。的确,在对马克思的《资本论》提出的关于思想的理论所作的探讨中,对专注于商品形式的做法代表了另一个甚至是最重要的方面。但是,商品形式与思想之间的关系并没有超出如前所述的那种工具化秩序的模式。在前面的论述中我已说明马克思是如何用商品形式来证明资本主义社会中的主观感情的不相干性的。当我们考察商品形式与上层建筑的特殊关系时,我们将会发现他试图贯彻同样的观点。

毋庸置疑，在马克思看来，商品形式掩盖或伪装了它所产生的异化状态，在这个意义上他说商品形式产生了合理性与客观性。马克思认为，商品形式使转化为商品生产的个别形式的人类劳动成为不相干的；关于这种转化，马克思写道，商品的抽象“隐藏了一切价值形式的秘密”。[88]马克思在另一处写道，由于商品，“他们[工人]的劳动的那些社会规定……取得了劳动产品的社会关系的形式。”[89]正因此，马克思在别处把商品形式视为一种虚幻形式：他认为异化虽然被掩饰了，但却是真实的。当马克思把这种虚幻形式说成是使人想起宗教生活的“神秘”性质的“拜物教”的时候，他不过是强调这种虚幻性以及那种他确信是与更高形式的人类合理性相反对的事实罢了。[90]关键之处在于，商品形式可以承担所有的理论负担而且完全是非主观的。例如，马克思认为，商品所遮蔽的社会性质是“可感觉而又超感觉的”。[91]在这里他的意思是说，交换价值意味着劳动嵌入到社会过程中，它丝毫没有暴露出作为劳动的真实基础的特殊的和本质的合作关系。劳动的最初的使用价值被它的商品形式所隐藏了，而只有理解这一点才能看到这种合作关系。

182

“商品拜物教”在认识论上的地位是纯粹物质方面的。马克思写道，拜物教具有一种“客观的外观”。[92]这一外观“反映在工人的头脑中”——它以物质的力量把它自己烙印在工人的心中，因此工人受蒙蔽了。[93]导致商品拜物教化的一种途径是在纯粹工具化意义上对待人的存在和劳动产品。马克思相信，这种行动模式是通过物质环境的客观力量来确立的。在这里我们又回到前面关于“手稿”的基本观点上：马克思把异化看作是一种物质力量的产物，异化的结果不过是巩固了强制秩序。

马克思的上层建筑理论的精辟之处在于，他用“商品形式”这一

观念来说明资本主义文化规范与资本主义经济基础的一致性。从某种意义上说,这种结合是印象主义的(impressionistic)。马克思在一处写道,商品形式使工人相信个人的权利和自由,因为要在资本主义社会实际地充当角色,他就必须把自己的劳动力当作是一种他可以用任何方式出卖的商品。[94]同样,平等也是由商品形式产生的错误信念,因为产品(包含着劳动)虽然可以在平等的抽象的量上进行交换、但在质上却是不可比较的。[95]当然,对由商品形式建立在基础与上层建筑之间的最系统的中介的说明是在马克思对工资关系的分析中看到的。这一分析还表明了他的成熟著作中早期阶段与晚期阶段的更明显的区别。[96]

在其早期经济学著作(包括转变时期的著作和《共产党宣言》本身)中,马克思认为,资本家通过使劳动者处于一种不平等的交换关系中而获取利润。如果商品的价格必须与耗费在商品中的劳动相等,那么只有在付给劳动的报酬少于劳动本身的消耗时才能得到利润。但是尽管这种理论观点无疑证明了强制秩序对劳动过程的影响,它却有不能自圆其说这种重大的理论缺陷。例如,一个资本家能够获取与另一个资本家获取的同样多的利润吗?剩余价值量在某一天与另一天或在某一段时间与另一段时间会有所不同吗?马克思曾经把获取利润的经验过程说成是无法预言的。如果他坚持这一说法的话,那他就不应该再把经济生活说成是服从资本主义发展的客观规律的。

183

在1950年代,马克思发现劳动在生产中采取了商品形式,确切地说,他发现劳动采取商品形式的具体方式,于是这一问题才得以解决。在此时的马克思看来,在工资支付方面存在着某种一致的关系,因为正是这种再生产着劳动力的工资支付,而非资本家的任意力量,

决定着工资和利润的最低水准。这一发现的关键在于，马克思看到了劳动力与劳动本身是有区别的。在这个意义上说，工人出卖的是他的劳动力而非他自身，因此资本家只需要对他的劳动力消耗进行补偿，而不必为他的全部劳动时间付出报酬。所以说，利润不是从随意的剥削中来的，利润是从剩余价值来的，而剩余价值又是按一定规则通过增加劳动强度或降低生产成本而系统地取得的。

这种对利润创造过程的真正本质的深入考察还带来了另一个巨大好处，它与对上层建筑而非基础的说明有关。资本家实际上付给劳动者的是他的劳动力的全部价值，这一事实意味着工资关系创造了平等的客观的外观。从资本主义社会规律本身来说，这种平等其实是平等的交换。当马克思还把利润创造看作是以不平等交换和随意的剥削为基础的时候，就很难理解人们何以认为资本主义意识形态是平等主义的。既然在物质秩序方面存在着如此明显的和公开的不平等，那么难道不存在某种无形的物质秩序——即使是具有欺骗性的——使工人安分守己吗？由于发现了工资关系的客观性质，平等主义思想的顽固性对于马克思来说就比较容易解释了。问题并不在于工人被愚弄了，也不在于工人因为对道德秩序的某种主观信念而看不到他们的客观处境。"平等"的客观根源在于工资关系的特殊本质，即使这种平等与资本主义本身的真正本质并不相符。

> 假定工作日由6小时必要劳动和6小时剩余劳动组成。在这种情况下，自由工人每周为资本家提供6×6小时即36小时的剩余劳动。这和他每周为自己劳动3天，又为资本家白白地劳动3天，完全一样。但是这种情形是察觉不出来的。[97]

之所以这种情形是察觉不出来的，是因为工资制度的性质使工人感到他所得的工资不是相当于再生产他自己的费用——即不是36小时报酬，而是他的全部劳动的报酬，是他的全部72小时工作的报酬。没有报酬的劳动时间实际上占去了他的工作时间的一半，却从中消失了。工资“表现(appears)为整个工作日的价值或价格”，尽管事实上它“包含6小时无酬劳动在内”。[98]

184

“表现”一词触及这一精致理论的核心。马克思所描述的是一个双层的经济领域，每一层都意味着客观的和强制的秩序。真正的秩序在内层，它由阶级构成，而阶级是以不平等的方式与生产资料发生关系的，这种不平等使一个阶级通过购买另一个阶级的劳动而使自己富起来。外层是虚伪的秩序，它构成经济生活的表现；它是由工资关系规定的。工资关系是资本主义生产关系的内层与剩余价值的实现之间的中介。只有通过这种特殊的社会的工资关系——它使资本主义生活表现为一种虚假的平等——阶级统治才能运行。在《资本论》中随处可见“表现”与“现实”、“现象的形式”与实际的或结构的形式这样的词句。在马克思本人看来，正因为他透过外层进入内层，他才能成为研究资本主义的真正科学家。外层是作为手段或条件与内层发生关系的：一种物质结构是另一种物质结构的反映。马克思将“劳动的价值”这一意识形态概念与“劳动力”这一更为确切的术语相对比，他写道，“劳动的价值”这个术语“是一个虚假的用语，就像说土地的价值一样”。[99]按照这一术语的用法，“资本家和工人之间的交换关系，仅仅成为一种表面现象……一种与流通过程的真正本质无关的并只能使它神秘化的形式。”[100]但是，马克思又强调说，“这类虚假的用语是从生产关系本身产生的。”“它们是，”他写道，“本质关系的表现形式的范畴。”[101]把工资的形式看作是真正平等的象征是

一种由商品产生的拜物教；但这种拜物教具有某种物质地位，因为工资的形式使更不平等的结构关系成为看不见的："于是工资的形式消灭了工作日分为必要劳动和剩余劳动、分为有酬劳动和无酬劳动的一切痕迹。"[102]

马克思把工资关系的形式视为资本主义意识形态的基本前提。这种经济关系产生了"普通意识所不能领会的"结果；它是所有错误观念的根源，是对资本主义上层建筑得以建立的平等和自由的意识形态上的信念。[103]

> 这种表现形式掩盖了现实关系，正好显示出它的反面。工人和资本家的一切法权观念、资本主义生产方式的一切神秘性、这一生产方式所产生的一切自由幻觉，都是以这个表现形式为依据的。[104]

185

因此，资本主义的核心观念绝非真实的观念。相反，它们是一种特殊的物质结构。根据他关于基础的理论，马克思用商品形式来论证行动的合理性并说明资本主义秩序的客观状况。根据他的上层建筑理论，他用商品形式来解释劳动与劳动力的分离。而劳动力的商品化，反过来又使他能够说明经济剥削的系统运行，说明它的强制性法律，说明使这类关系不仅对劳动者而且对资本家来说成为看不见的东西的那种虚假观念。[105] 马克思的上层建筑理论不但没有与资本主义社会中行动的纯粹工具性相矛盾，而且说明了这种行动的必然性。

这种商品形式理论首先是指向基础而非上层建筑的——这一最终根据是由马克思对商品形式的历史起源所作的说明提供的。商品形式的历史是《资本论》的结尾一章"原始积累"的真正主题；这一章

的讨论通常被简单地看作是一段历史的记叙,但它实际上从批判的角度涉及最一般的理论实质。[106]如果商品形式是某种真正的规范性力量,那么马克思的分析将会循着涂尔干关于集体良心的普遍化这一一般线索展开。例如,马克思或许会追溯商品形式在符号模型和文化运动中的起源,他或许至少会为这种文化形式上的决定性转变提供某种规范背景。然而事实上,马克思没有这样做。

当马克思说"只是历史上一定的发展时代……才使劳动产品成为商品"的时候,他是在谈论工具化的而非规范性的秩序这一现象的发展。[107]为了交换而生产商品的个人之间并不发生商品关系;既然他们并不出卖自己的劳动力,那么这种劳动力就不能合理地被剥削。[108]在封建制的、奴隶制的或徭役劳动的情形下,人的关系就不是商品化的;在那里剥削是个人的和直接的,被剥削的劳动者的产品是根据它的特殊用途而不是根据它在交换中的价值来估价的。[109]无疑,商品形式的发展是一个长期的和渐进的过程,而劳动产品的商品化——市场和交换的发展——是其中重要的环节。[110]然而,只是由于人们与生产资料分离,他们才互相之间当作商品来对待——马克思正是把他的历史论述的全部力量集中于这一过程。[111]

马克思在这结尾一章中的分析重复了他早些时候在《德意志意识形态》和《共产党宣言》中对无产阶级的产生所作的解释:物质条件在每一步上都是促成变化的关键因素,也正是为应付这些新的条件而采取更为有效的手段这一点导致了决定性的转变。马克思的分析始自14世纪,他认为在那时自由农民还控制着他们自己的土地和基本的工具。[112]在英国,佛兰芒毛纺织业的繁荣以及由此引起的羊毛价格的上涨,是客观条件最初的决定性变化。大封建主们因而把农民从他们的土地上驱赶出去,这样他们可以自己生产羊毛。[113]马克

186

思描述了在这一转变时期国王和贵族使用的大量的强迫手段，他花了三十多页的篇幅记叙了他们采取的剥削方法、讨论了他所说的（由他们建立的）“血腥立法”。这一过程的结果是商品形式进入资本家与工人这种人与人之间的关系中，而不仅仅是进入他们生产的产品中。大量的没有土地和食物的农民从中产生了。资本现在有了自己的商品市场以及生产商品的无产阶级。资本主义生活之所以采取商品形式是因为它不得不如此；马克思对商品形式的历史说明很显然支持了他对商品形式在他那个时代的运作的系统分析。

把商品形式的统治以及由此产生的“拜物教”理解为主观的秩序——这在马克思主义解释者们中已成为常识了——是对马克思著作的理论意义的根本误解。这些善意的批评犯了某种具有讽刺意味的错误，因为它们在替马克思开脱时却忽视了马克思独到的精辟之处。马克思所建立的并非某种无力的和含糊的关于上层建筑与基础的“相互作用”的理论（人们把这种理论犹豫不决地归在马克思名下），马克思实际上建立的是一种非凡的和具体的关于经济结构对符号形式的决定性作用的理论。[114]进一步说，这一理论使他对经济发展本身的解释能够自圆其说。

有人认为，马克思的上层建筑理论强调了非理性的因素。这种观点混淆了意识形态分析与预设上的分析这两个不同层次；而这种混淆又被“合理性”一词的多种规定所掩饰了。[115]按照这种观点，马克思无疑把行动的商品形式看作是“不合理的”；但是从认识论的意义上说，这种资本主义并不具有合理性的观点没有考虑马克思的社会学分析。毋宁说，它代表了一种对资本主义在道德上的合法性的评价。如果马克思仍是黑格尔主义的，那他只在一种意义上才是的。他将用某种历史的合理性标准来评价在他那个时代的生活中公认的

美德。但他不会使他对普遍主义规范的敏感表现在他对他的理论所描述的行动者所作的判断中。仅从特殊的黑格尔主义意义上说，即如果因为没有深入到资本主义生产的内层而忽视了世界历史的影响的话，那么马克思笔下的无产阶级和资产阶级都是不合理的。这种不合理性是一种“悖谬”，马克思在《资本论》第三卷中借用了这一术语。在同一处马克思明确地把他与黑格尔的思想中的有关方面联系起来。“黑格尔关于某些数学公式所说的话”，马克思写道，“在这里也是适用的：普通常识认为不合理的东西，其实是合理的，而普通常识认为合理的东西，其实是不合理的。”[116] 在商品生产阶段制约着资本家和工人之行动的狭隘的功利主义合理性是与较为普遍的规范合理性相冲突的；然而马克思之所以摒弃黑格尔主义理论正是因为他不想让这种冲突进入普通意识中。否则，如果可以以某种规范论方式设想批判的行动，那么马克思试图完全集中注意行动的客观条件的努力至少会部分地付诸东流。对于后来涂尔干所探讨的那些问题，马克思的研究将从他的“经济学”转向对道德秩序的结构的考察。但也并非必然如此，马克思实际上求助于“不完全的知识”的论点——这种论点也见诸涂尔干的早期阶段——而不是不合理性：马克思所说的行动者是不合理的是因为行动者缺乏有关外在于其行动的物质条件状况的知识。而从物理的意义上说，行动者之所以缺乏这种知识，是因为这种结构在他的视阈之外。现实本身使他产生错误的意识，只有当现实发生了转化时他才会改变他的目的和手段。[117]

2.4　服从的真正根源:“看不见的线”
——劳动力的物质再生产

在我们对这一客观现实的转化进行更为严格的考察之前,我们不妨先对马克思没有建立关于作为一种自发力量的虚假意识的理论的后果作更细致的分析。如果主观信念在工人对生产机器的信念中起不到有意义的作用,那么还有什么会起这种作用呢？答案当然只能是工人在物质上的依赖。这种依赖所由产生的条件与导致工人对平等和自由的错误信念的条件是一样的:他与生产资料的分离以及他必须出卖自己的劳动力以维持肉体生存。不过,不是工资关系的形式而是它的物质后果导致了服从。往往与马克思对无产阶级的描述相联系的著名短语“工资奴隶”并不是一种夸张。因为资本家迫使工人以工资的形式接受报酬,所以工人只能在服从资本家的想法的前提下再生产他自己。

188

由于消除了作为一种独立变量的虚假意识,马克思就不需要从理论上涉及心理的动机了。事实上,在《资本论》中只有一章以系统的方式探讨了动机的问题。这简短的一章标题为“简单再生产”,它具有双重作用。一方面它合理地说明了马克思为什么没有把动机作为与他的理论的其余部分不可分割的东西。另一方面它系统阐述了对个人信念的另一种说明。

“再生产”是发生在工厂以及货币与劳动力的直接交换(《资本论》大部分都是用来讨论工厂和交换这两个典型状况的)之外的行动。[118]换言之,再生产与在工人的私人生活中发生的事情有关,即与各个工人创造作为劳动载体的“自身”这一过程有关。然而,再生产理论的实质在于,马克思尽可能地将“自身”的私人的方面与生产

的公共的方面密切联系起来。为此,马克思首先作了某种重要的限定;如前所述,他认为,资本家所关心的不是工人全部的自身而仅仅是他的劳动力。生产过程所消耗的只是劳动力,而资本家允许工人花费时间和金钱来再生产的也只是劳动力而不是“自身”。既然人仅仅被简化为生产过程的物质工具,那么他的再生产相应地就被限制在物质的方面。马克思强调指出,劳动力不过是一些生理特征——“现存工人的肌肉、神经、骨骼、脑髓”——的集合体。[119]他在晚期经济学理论的最初通俗表述《价值、价格和利润》中写道,劳动力是“工人的体力”。[120]于是,在资本主义社会,自我的需要化约为保存“生理的要素”,而且再生产的目的也不过如此。“为了要保存和再生产自己,为了要延续自己的肉体的生存”,马克思写道,“工人就必须获得自己生活和繁殖所绝对必需的生活资料。”[121]再生产为个人的“必要的生命的运转”提供“生活资料”。[122]

因此,在资本主义社会,人的再生产需要通过在市场上获得产品就能够满足。而既然是物质的需要,那么这些需要只需物质的产品就能满足:马克思大可不必在理论上探讨心理成熟或文化价值的主观特征之获得的问题。而且仅仅是通过消费,个人创造了他自身。工具化行动在生产过程之外取得了胜利,正像它在生产过程之中一样。为了生活本身,工人的消费被“尽量限制在必要的范围之内”:食物、衣服、住所、家庭开支以及为使劳动力可以出卖所必须受到的最低水平的教育。马克思把(工人)自身归到物质商品的地位这一点,以及这种化约与生产相联系的方式,在下面的表述中再清楚不过了:

189

> 一个人的劳动力只有当他活着的时候才存在。一个人要成长和维持生活,就必须消费一定量的生活资料。但是一个人也和一

部机器一样是不免要损坏的，所以必须用另一个人来代替他。工人除了维持自己生活所必需的一定量生活资料以外，还需要一定量的生活资料来养育子女，因为他们将在劳动市场上代替他，并且延续工人的种族。此外，还需要花费一定数量的价值，使工人能够发展自己的劳动力和获得一定的技能。[123]

马克思的理论意图是显而易见的：他要把潜在地是非理性的和意志主义的私人生活领域转变为服从于那种严格的强制性和必然性的力量。事实上，为达此目的，马克思竟至于断言，资本主义生产的必然趋势是“使工人降到不费分文的地步”——这一过激的说法在另一章中有所缓和。[124]“资本家所操心的”，马克思在此处说，“只是把工人消费尽量限制在必要的范围之内，这种做法同南美洲那种强迫工人吃营养较多的食物，不吃营养较少的食物的粗暴行为，真有天壤之别。”[125]实际上，马克思在稍后还列出了一份索然无味的食品单——资本家用这些食品“代替工人日常的昂贵食品”，从而把再生产的费用降到最低限度。[126]

马克思证明了，虽然私人生活因为发生在工人与资本家的直接关系之外而表面上带有任意性，但它实际上是由与劳动生活本身，即生产力相同的社会秩序支配的。无疑，这就是对用来形容私人生活的“再生产”这一术语的解释。“工人的个人消费”，马克思写道，“不论在工场以内或以外，在劳动过程以内或以外进行，都是资本生产和再生产的一个要素；正像擦洗机器，不论是在劳动过程中或劳动过程的间歇进行，总是生产和再生产的一个要素一样。”[127]现在我们可以看到，正是生产过程本身为马克思关于再生产的消费的理论提供了原型，而在这一过程中工人用原材料为资本家制造产品。马克思

在这后一过程(他称之为“生产消费”)与再生产(他称之为“个人消费”)之间作了一个精确的类比。

190 工人的消费有两种。在生产本身中他通过自己的劳动消费生产资料,并把生产资料转化为价值高于预付资本的价值。这就是他的生产消费……另一方面,工人把购买他的劳动力而支付给他的货币用于生活资料。这是他的个人消费。[128]

仿佛是为了强调经济生产的动因与个人再生产的动因之间的相似,马克思进而指出,再生产过程有时恰恰发生在装配线上。

工人往往被迫把自己的个人消费变成生产过程的纯粹附带的事情。在这种情况下,他给自己添加生活资料,是为了维持自己劳动力的运转,正像给蒸汽机添煤加水,给机轮上油一样。在这里,他的消费资料只是一种生产资料的消费资料,他的个人消费是直接生产的消费。但是,这表现为一种与资本主义生产过程的本质无关的无谓消耗。[129]

再生产理论为劳动的动机提供了一种经验的具体的解释,这种解释使动因本身成为一个无关的分析范畴。工人的意志——无论他是否选择某种再生产活动,或无论他是否从中获得享受——是无关宏旨的。与生产相联系,再生产是一个不管工人喜欢与否都要进行下去的客观必然过程。

虽然工人实现自己的个人消费是为自己而不是为取悦资本家,

> 但事情并不因此有任何变化。役畜的消费并不因为役畜自己享受食物而不成为生产过程的必要的要素。[130]

个人意志，即个人对服务于有价值的目的之手段的选择就从中消失了。资本主义生产体系创造了没有资料维持自己的生存的工人。他只有在让自己受资本家剥削的时候才能得到这些资料。而这种剥削完成之后，他又必须花费他的收入来购买他生产的生活必需品。其结果是他又处于没有生活费用的状况，为此他又必须回到劳动过程中。“从社会角度来看，”马克思写道，“工人阶级，即使在直接劳动过程以外，也同死的劳动工具一样是资本的附属物。”[131] 正是个人的再生产的物质后果使工人受制于劳动过程：“个人消费一方面保证他们维持自己和再生产自己，另一方面通过生活资料的耗费来保证他们不断重新出现在劳动市场上。”[132] 再生产使得原始积累的全部历史——在这一过程中工人与他的生产资料分离并成为商品——将一天一天地在现代工人的生活中重演。“生产过程”，马克思写道，“关心的是，在它不断使工人的劳动产品从工人这一极移到资本那一极时，不让这种有自我意识的生产工具[即工人]跑掉。”[133]

191

> 因此，资本主义生产过程在本身的进行中，再生产出劳动力和劳动条件的分离。这样，它就再生产出剥削工人的条件，并使之永久化。它不断迫使工人为了生活而出卖自己的劳动力，同时不断使资本家能够为了发财致富而购买劳动力。现在资本家和工人作为买者和卖者在商品市场上相对立，已经不是偶然的事情了。[134]

再生产使资本主义成为一种自保永存的、完全机械的体系。

> 资本主义制度以劳动者和劳动实现条件的所有权之间的完全分离为前提。资本主义生产一旦站稳了脚跟,它就不仅保持这种分离,而且以不断扩大的规模再生产这种分离。[135]……发达的资本主义生产过程的组织粉碎一切反抗……在通常的情况下,可以让工人由"生产的自然规律"去支配,即由他对资本的从属性去支配,这种从属性由生产条件本身产生,得到这些条件的保证并由它们永久维持下去。[136]

换言之,再生产过程是资本家成功地统治工人的一个更为隐蔽的前提。马克思的一个假定是集体秩序纯粹是客观的和强制的,再生产为这一假定提供了极为重要的证明。工具主义在私人生活中的统治可能不会像它在生产过程中的统治那样是可见的:"罗马的奴隶是由锁链,雇佣工人则由看不见的线系在自己的所有者手里。"[137]马克思根据其理论逻辑所作的这一精辟说明从另一个方面论证了,不是虚假的意识,而是物质领域本身的压倒一切的需要,维持着资本主义制度中的服从和秩序。所以,资本主义的矛盾只有在物质的再生产的危机中才自我暴露。而当工人不能再生产出自身时,就会产生背叛与反抗。

192

2.5 真正的意识:阶级斗争和革命的工具合理性

初看上去,马克思关于阶级斗争和革命的理论是自相矛盾的:它似乎把按理论原则进行的联合与前面所说的那种联合完全对立起来。马克思把"意识"视为阶级斗争中的关键因素;他谈到工人的意

图和目的以及他们反对客观条件的能力。因此，看上去他似乎完全把工具主义-集体主义原则限制在他关于最初的、没有阶级意识的资本主义时期的理论中。个人在其中是无助而合理地相互联系、互相竞争的那种社会无疑只是资本主义的最初阶段；在取代它的第二阶段中出现了秩序化、道德化的共同体，即组织起来的无产阶级。马克思使用了诸如“个人的利益与阶级的利益”、“虚假的意识与阶级的意识”、“自在的阶级与自为的阶级”之类的对偶；这无疑赋予革命阶级以道德结合和内在相关这样的性质，这种性质与涂尔干所说的团结的性质是类似的。或许工具化行动会被利他主义道德行动取而代之。果真如此，马克思关于阶级斗争的理论至少会出现某种明显的自相矛盾，从而使人怀疑到前此我们已经论述过的那种说明的正当性。

一种观点认为，马克思关于阶级意识的理论增加了规范的分量，从而使它与他在其著作中别的地方的经济学成分趋向平衡；这种观点在20世纪对马克思主义所作的最重要的解释中是主要前提。这种见解无疑隐含在列宁为无产阶级写的《怎么办?》(1904年)一书中，但它只是在卢卡奇的《历史与阶级意识》(1924年)中才得到自觉的、明确的表述。从此，那种认为马克思把阶级意识看作是以团结合作这一独立过程为基础的观点，在那些强调马克思著作中异化概念和商品拜物教在分析上的独立性的理论中就成了不可或缺的部分。这种联想有其显而易见的原因：如果在具有虚假意识的无产阶级的倾向中存在着某种自主的规范的因素——亦即，如果它被“拜物教”这种准宗教歪曲了——那么在意识领域发生的任何意味着阶级斗争或革命的变化就会被看作是与规范秩序的独立变化密切相关的。[138]

马克思在后期著作中对于阶级斗争的分析同样可见于《资本论》中。对这部著作所作的规范论解释表面上似乎是有理的，但其实在相

当程度上误会了马克思的分析。[139]看来,近来的解释者们不是清楚地阐明了马克思的分析而是对它作了不自觉的修正。他们所看到的只是他们想要看到的,是他们希望马克思可能会说而非实际已说的。为明确事情的本来面目,我们必须仔细考察马克思作出解释的预设前提。他所使用的行动的概念和作为其基础的秩序概念是什么?我们将会看到,马克思所说的阶级意识完全是发生在商品形式之中的,而且他又把由商品形式所导致的工具化行动与资本主义生产的强制秩序联系在一起。工人阶级组织与资本主义自身是由相同的矛盾产生的。这没有什么奇怪的,因为如果虚假意识的形成是带有物质条件的印记的,那么真实意识无疑是以这种条件的变化为转移的。

那种认为马克思提出了关于阶级意识的意志主义理论的观点往往也认为,马克思是把阶级斗争作为一种独立动因来强调的。马克思关于阶级斗争所作的实质的和系统的论述见于《资本论》关于限制工作日的斗争的讨论中。在某种意义上,马克思的确赋予阶级冲突以独立的作用,因为他把工作日的限制说成是两个阶级的斗争的结果。“在资本主义生产的历史上,工作日的正常化过程表现为规定工作日界限的斗争,这是全体资本家即资本家阶级与全体工人即工人阶级之间的斗争。”[140]在这个意义上说,工作日的限制可以看作是通过工人阶级意志的力量和决定取得的。马克思还说到,资本家是这样一个阶级,它“经过半个世纪的内战才被迫逐步同意在法律上限制和规定工作日”。[141]

然而,考虑到我已说明的在工具化秩序与个人的自由之间存在着相反的关系,就有理由怀疑这种纯粹阶级之间的斗争——马克思本人把它说成是一种“力量起决定作用”的冲突——可能是真正地出自主观意志的。[142]而当认识到马克思不再强调斗争双方的动机是

纯粹合理之时,这种怀疑就加重了。行动者的目的是试图控制国家立法,而马克思把国家立法说成仅仅是实现各派经济目的之工具。马克思根据英国的状况得出结论说,在剥削由于机器的采用而加剧之前,国家是以一种残酷的方式剥夺工人阶级的利益的。作为资产阶级的代表,议会虽然通过了限制工作日的法律,但它没有批准一文钱用于实行这些法令。[143]而且,即使这些法律被触犯,违法的资本家也不会受到有效的起诉;因为肇事者与资产阶级法律制度的执行者仅仅是坐下来审问他们自己。[144]不过,在采用机器之后,以及在工作日已相当地延长之后,国家对工人阶级采取的行动就要缓和一些。但马克思又认为,之所以如此,是因为资产阶级的自身利益的要求使然。较长的工作日导致剧烈冲突,于是只有通过国家的行动才能恢复平衡。"工厂视察员,"马克思写道,"严重地警告政府说,阶级对抗已经达到难以置信的紧张程度。"[145]对新立法的支持也来自更为特殊的上层阶级的利益。例如,在 1940 年代初期,资产阶级在反对土地所有者贵族的反谷物法斗争中希望得到无产阶级的合作;作为报偿,它有保留地支持了限制工作日的斗争。而在 1940 年代末期,当谷物法取消之后,失败了的托利党支持加强控制以报复主张自由贸易的资产阶级。[146]一些工厂主们也支持谷物法的延长,他们的竞争地位由于谷物法的不平衡的执行而恶化。[147]

194

如果行动是以合理计算为基础的,那么马克思自然会说貌似独立的阶级斗争是服从于极为严格的和确定的条件的。工人和资本家的利益计算是同什么相关的呢?既然这种计算或考虑不能以团结或道德为根据,那它就是由物质环境来决定的。阶级斗争之所以进行是因为再生产的危机——前面我们已经表明,这一危机将一般经济规律与工人自己的私人的和貌似自愿的活动密切地联系起来了。

一方面，阶级斗争受到肉体的生物限制。工作日的无限度的延长，马克思写道，“使社会的生命根源受到威胁”，“引起了社会的反应。”[148]这种对生命的威胁在无产阶级那里引起了反应，它的“自我保存的本能”使它反对延长工作日。不过，生物学意义上的危险同样迫使资本家们自己也制定规章以限制工作日。虽然马克思附带地提到了资本家们在道德上的考虑，但他显然主要是想指出他们对自己的利润的担心：如果不能再生产出劳动力，那么他们的资本投资就会损失。他认为，工作日的延长最终会导致资本主义的生产扼杀其自身的财富的根源。“资本由于无限度地追逐(剩余劳动)”，马克思写道，“不仅突破了工作日的道德极限，而且突破了工作日的纯粹身体的极限。”[149]马克思不止一次地说到工人的自然的道德愤慨在生物学意义上的激化。在其著名的关于争取正常工作日的斗争的那一部分论述的开始，他写道，“道德和自然、年龄和性别、昼和夜的界限，统统被摧毁了。”[150]在其稍后的关于机器的采用那一章中，他又写道，“无限地延长工作日在它的助手——人的身上遇到一定的自然界限，即人的身体的虚弱和人的意志的强大。”[151]因此，真正的问题，即引起保护反应的问题在于，资本家试图超越自然本身的界限。工作日的延长导致无产阶级的令人震惊的身体衰弱。

195

> 他们都是普通人，并不是塞克洛普。他们的劳动力使用到一定限度就不中用了。他们浑身麻木、头发昏、眼发花。[152]

资产阶级的这种纯粹工具主义的考虑使他们与他们无法否认的物质条件相对抗：“同是盲目的掠夺欲，在后一种情况下使地力枯竭，而在前一种情况下使国家的生命力遭到根本的摧毁。”[153]无疑，无产阶

级的身体衰弱不过是资本主义经济矛盾的生动表现，因为它是由资产阶级唯有通过增加剩余价值和降低生产成本才能维持生存这一事实造成的。

> 可见，资本主义生产方式……通过延长工作日，不仅使人的劳动力由于被夺去了道德上和身体上的正常发展和活动的条件而处于萎缩状态，而且使劳动力本身未老先衰和死亡。[154]

由于受到这种生物学上的限制，资产阶级就把工作日的限制当作获取物质利益的有效做法予以支持："因此，资本为了自身的利益，看来也需要规定一种正常工作日。"[155]

所以说，身体状况规定了阶级斗争的一个界线，这个界线既没有道德义愤的成分也没有意志选择的成分。另一界线是社会方面的，但从它与行动的关系来说，这一界线"似乎"也是自然的。马克思慎重地强调，对劳动者的身体的威胁以及因此引起的阶级斗争处处都是与普遍的经济规律相联系的。实际上，他认为，基于生物学意义上的反应是内在于社会方面的；就此而言，看上去取决于意志的阶级斗争乃是客观条件的必然反应。马克思把他在意识形态上的旨趣——无产阶级的行动主义——与曾经是他的理论分析的主要对象的集体秩序联系起来。如果是在劳动的有机构成中不变资本或机器设备的增加首先以这种极端的形式延长了工作日，那么同样是"不变资本不断增加的规律"创造了缩短工作日的机会。 196

> 物质生产方式的改变和生产者的社会关系的相应的改变，先是造成了无限度的压榨，后来反而引起了社会的监督，由法律来限

制、规定和划一工作日及休息时间。[156]

正是自然发生的和不可逆转的资本主义规律,而不是自由意志或自觉目的,导致阶级斗争、国家行动和官方规制,并最终导致限制工作日这个结果。

我们看到,这些按照军队方式一律用钟声来指挥劳动的时间、界线和休息的详尽的规定,绝不是议会设想出来的。它们是作为现代生产方式的规律从现存的关系中逐渐发展起来的。它们的制定、被正式承认以及由国家予以公布,是长期阶级斗争的结果。[157]

马克思把无产阶级反对延长工作日的斗争视为经济规律的当然表现,这一点使他对这种斗争的胜利的论述成为他关于资本主义发展的更为宏大的理论整体的组成部分。无产阶级为保障自己的生活所进行的这一合理行动的结果,又为资产阶级创造了新的客观条件。工作日的限制——它当然也是由资产阶级的自身利益所导致的——为资本主义生产创造了新的客观条件。缩短工作日使剩余价值的生产转到相对剩余价值方面来。

工作日的延长和劳动的强化会互相排斥,以致要延长工作日就只有降低劳动强度,或者反过来,要提高劳动强度就只有缩短工作日。自从工人阶级不断增长的反抗迫使国家强制缩短劳动时间以来,也就是说,自从剩余价值的生产永远不能通过延长劳动日来增加以来,资本就竭尽全力一心一意加快发展机器体系来

197

生产相对剩余价值。[158]

如前所述，在马克思看来，正是这一资本主义发展规律，即与相对剩余价值法则相应的劳动强化和大量失业，会产生推翻资本主义本身的革命条件。由机器的采用而造成的新的客观条件，导致改良主义的阶级斗争。这种合理行动反过来又产生了新的客观条件，即缩短了的工作日。在这种新的条件下，如果阶级斗争要卓有成效地达到目的，那它就应该更具有激进主义的色彩。

在其早期著作《德意志意识形态》、《哲学的贫困》和《共产党宣言》中，马克思对阶级冲突作了类似的工具主义说明。然而在早期阶段他把这种斗争看作几乎纯粹是革命性的：他的“经济学”差不多忽略了为限制工作日而进行的改良主义斗争。相反，在《资本论》中，这类改良主义斗争成了马克思注意的中心问题，而无产阶级运动的革命阶段在其中明显地不那么突出了。不过，当马克思在其晚期著作中谈到革命行动的时候，他的逻辑并无变化。

马克思认为，只有在相对剩余价值时期，由无产阶级掀起的革命动荡才能发生。换言之，革命是与资本主义的工厂阶段相对应的。然而，这并不是因为工厂为合作与团结提供了更好的机会；而是因为——如前所述——工厂组织对于支配经济生活的规律有着决定性影响。利润率趋向下降的规律导致大量失业和日益贫困。如果阻止利润规律发生作用的努力没能缓和这种主要的影响——正如前面已指出的，在马克思看来这种努力必然失败——革命就会发生。由此看来，工人阶级推翻资本主义，并不是因为工人看到工资关系中的意识形态结构，也不是因为他们发展出另一种道德秩序，而是因为与商品形式本身所由产生的条件相同的客观生产条件迫使工人采取行

动。马克思把工人的行动说成是受两种难以克服的障碍限制的——在这里,马克思再一次用他的经验分析说明他的预设。一方面,利润率趋向下降的规律像一种自然力量一样发生作用,使工人和资本家的关系处于互相冲突的过程中。另一方面,工人生活的肉体-生物条件也每况愈下。马克思写道:“劳动生产力越高,生存条件也越没有保障”[159]——当他这样说的时候,他干脆把这两个障碍联系起来了。

社会主义革命以及进行这一革命的组织的目的就是要把生产关系颠倒过来。一旦这种客观条件发生了变化——一旦有了公共财产以及生产资料的平等分配——生产者的有效计算就导致对工业生产的技术力量的充分利用。其结果将是劳动者在吃、穿、住方面拥有较为富足的生活资料,将是一种新的客观条件——在其中任何进一步的反抗都是不合理的和行不通的行动。所以说,在资本主义条件下,革命是客观的、必然的:如果工人要生存下去,它就一定会发生。马克思在其1871年的《法兰西内战》中清楚地表述了这一思想;他写道,工人“不是要实现什么理想”而只是要“解放那些在旧的正在崩溃的资产阶级社会里孕育着的新社会因素”。[160]在《资本论》中他论述了同样的革命反抗的逻辑。在该书末尾他写道,对资本家的最终剥夺,是“通过资本主义生产的内在规律的作用进行的”。[161]资本主义生产“由于自然过程的必然性”,导致了革命。[162]

马克思对革命后的共产主义初级阶段——后来的马克思主义者们称之为社会主义时期——的描述进一步表明了这种阶级斗争的工具化特征。在这里,他对生产关系的说明依然把革命的目的归诸手段上的斗争。虽然《空想社会主义和科学社会主义》的小册子是恩格斯写的,但马克思同样坚持认为,关于新社会的道德原则和利他主义

的“空洞的废话”与真正想要改变客观条件的工人运动是毫不相干的。[163]在他于1875年写的关于德国社会主义纲领的意见《哥达纲领批判》中，他对这一点作了系统的说明。他认为，共产主义应当分作两个阶段，而只有在第二阶段人的行动才能由“各尽所能、按需分配”的利他主义道德来约束。紧接着革命出现的共产主义第一阶段将是这样一个社会，在其中交换价值与商品规律仍处于支配地位。行动将像从前一样是工具化的：它仅仅因为要适应改变了的客观条件而具有合作精神。马克思指出，在共产主义初级阶段“通行的就是调节商品等价物……的交换中也通行的同一原则，即一种形式的一定量的劳动可以和另一种形式的同量劳动相交换”。不同的是，在共产主义条件下劳动与货币的交换不再产生剩余价值了：“每一个生产者，在[因为资本的再生产而]作了各项扣除之后，从社会方面正好领回他所给予社会的一切。”[164]这一新社会的秩序是彻底工具化的和纯粹经济性的；而朝着这一社会的转变不可能由相反的、规范的逻辑来支配。

3. 后期著作在经验研究中的地位

199

到此为止，这一章集中讨论了马克思晚期著作的预设逻辑。较之于在他之前或之后的任何工具主义理论家，马克思更为一致地论述了这一逻辑并对它作了更为系统的说明。在后面的一章中，我将指出他对这一有说服力的理论观点的几次少有的背叛。无疑，存在着经验上的反常情况和政治-意识形态的需要，迫使马克思采用一些反工具主义的思想成分；这些成分成为后来的激烈争论的焦点。不过，我们现在的讨论将限于考虑那些事实上没有使马克思改变其理

论的基本构架的经验的和意识形态的问题。经验方面的问题的确向马克思关于资本主义发展的断言提出了挑战,而且他为阶级斗争已经提供和未能提供的伦理学构架也的确出现了道德的困难。然而,从根本上说,这些问题并不导致马克思放弃其一般理论观点:通过在较为具体的和较少有连锁反应的分析层次上对其理论作一些修正并使它更为精致,他能够调和表面上互相矛盾的倾向,或用某种方式避开这些倾向中隐含的困难。

困扰马克思的经验理论的问题是不难看出的。他的晚期著作的实质就是从经验的角度说明他在预设上和意识形态上的一般信念,使它们成为令人信服的东西。为此,他建立了某些非常明确的经验信条:资本主义经济必将导致异化的极端形式;它必然强有力地支配着社会的其他领域;它必然导致终能促成无产阶级革命的不稳定和贫困化的发展。这一经验理论的中心是利润率趋向下降的规律——如果排除某些意义上的不明确,这一规律是相当地具体和直接的。如果有什么会削弱利润规律的基础,那它不仅对马克思的经验理论而且对他的预设和意识形态都可能构成威胁。

事实上,如果有一些具体命题是不正确的,那么马克思所说的总的和不可逆转的经济危机的必然性至少在狭隘的意义上会轻易地被否证。关键问题在于,在不导致大量失业和仅供维持生存的工资的情况下,资本主义积累最终能否完成向资本密集型的生产的转变。许多批判者们——无论是来自马克思主义传统之内的还是来自马克思主义传统之外的——一直认为,这种转变的成功实现当然还处于可能性领域。残酷的竞争会被政府的干预或垄断打破;在某一阶段以后,资本密集型的生产也不会削弱机器生产中的劳动者的作用。

200　而无论如何,即便是不用一种极端的形式加强压迫以降低劳动成本,

资本积累也会进行下去。[165]

马克思本人没有意识到这种可能性对其理论构成的威胁。无疑，他关于阻碍利润率不断下降的诸因素的讨论表明，他在其经验论述中对这些问题是有所考虑的。[166]但是，在晚期著作中，只有在一个地方，马克思对成功地转向资本密集型的生产这一问题作了直接说明——那就是在他写于1857至1858年的以《政治经济学批判大纲》(以下简称《大纲》)而为人所知的笔记中。《大纲》是在1920年代初被发现的，其德文版1939至1941年在莫斯科出版，1953年在柏林出版，只是在1970年代才被译成英文；它的手稿被近来的马克思主义学者视为《资本论》的同等的和独立的副本。批判者们根据《大纲》对马克思的理论进一步从内部作了修正；他们把它看作是马克思早期的黑格尔主义理论的成熟的说明，看作是马克思从未主张某种客观主义社会理论的证明。还有人认为《大纲》为资本主义的实际发展提供了反理论(counter-theory)，按照这一理论，在资本主义结构内部，财富的增长和技术的变化是可以理解的。[167]这两种解释都是错误的。就其本身而言，《大纲》是一个内容过泛的手稿。当然，作为表明马克思产生《资本论》的概念体系这一过程的最初草稿，《大纲》是一个令人着迷的文献。但是，问题在于它毕竟是著作的草稿；在最具有实质意义的方面，《大纲》几乎与后来的著作没有区别。对于《资本论》的读者来说，《大纲》中的主要之点——对劳动与劳动力的区分，对利润率趋向下降的说明，以及对异化在物质的财产关系中产生和消灭的历史描述——都是颇为熟悉的。而在手稿的第七个也就是最末一个笔记中，他简单地讨论了资本家采用机器可能使人的劳动时间在衡量经济价值时成为无关的尺度；他此时的观点与后来的分析的主要分歧即在于此。既然这种发展涉及马克思关于商品生产和

交换价值的理论核心,那么他对这种经验上的可能性的回应就值得重视了。

在写于1858年初的《大纲》的第七个笔记本中,他探讨了技术发展在资本主义下持续下去而不引起经济矛盾——他的革命理论以这种矛盾为前提——的可能性。“随着大工业的发展”,他写道,“现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已消耗的劳动量,较多地取决于在劳动时间内处于行动状态中的主体的力量,而这种主体自身——他们的巨大效率——又和生产他们所花费的直接劳动时间不成比例。”[168] 在这种情况下,“直接劳动被贬低为只是生产过程的一个要素。”[169] 这种说法似乎不过预示着马克思后来关于资本的有机构成的变化的主张,但他的解释却陷入一种更为自相矛盾的多种可能性中。

201

首先,这种以机器而非劳动时间为依据的考虑意味着技术具有明显的独立作用。例如,马克思说,“资本的趋势是赋予生产以科学的性质”,他又说,“整个生产过程不是从属于工人的直接技巧,而是表现为科学在工艺上的应用。”[170] 这种说法的理论危险在于:技术是以科学为基础的,而科学是一种属于上层建筑的概念体系;如果科学成为商品的真正价值的决定因素,那么支配生产的将是主观意识而不是客观需要,标志经济增长的将是文化的变化而不是客观的规律。马克思似乎真的转到这一立场上来;他写道,在资本有机构成的转变中,“表现为生产和财富的宏大基石的……是人对自然界的了解和对自然界的统治。”[171] “一般社会知识在多大程度上变成了直接的生产力,”他在另一处写道,“社会生活过程的条件本身就在相应的程度上受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造。”[172]

在谈到技术的科学基础时,马克思十分明显地违背了他自己对

资本主义生产所作的基础-上层建筑分析。他将劳动时间与“现实财富”清楚地区分开来了，这种区分的含义对于资本主义本身的改变同样是意味深长的。马克思似乎认为，工人无疑将会意识到他们的劳动时间和他们生产的财富之间的这种差别，进一步地，这种对未来的财富和闲暇的增加的意识将会导致意志主义革命运动。“现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间”，马克思写道，“这同新发展起来的由工业本身创造的基础相比，显得太可怜了。”一旦劳动不再是财富的主要源泉，“劳动时间不再是，而且必然不再是财富的尺度，而且交换价值也不再是使用价值的尺度。”一旦“以交换价值为基础的生产崩溃了，直接的物质生产过程本身也摆脱了贫困和对抗的形式”，由机器的采用带来的解放性后果就十分明显了。马克思把这种乌托邦式的前景表述为，“个性得到自由的发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩短必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动时间缩减到最低限度，那时，与此相适应，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等方面得到发展。”[173]

在这里，马克思没有对自由发展的新的客观可能性与革命运动的实际进程之间的关系作任何说明。他告诉我们，以交换为目的的生产“必然终止”，但他实际上并没有将这种终止与无产阶级对社会解放的向往联系起来。这种疏忽的结果是极为重要的，因为如果我们仔细阅读《大纲》的这一部分，就不会相信，马克思实际上发展出某种新的反工具主义推论形式。潜在的自由劳动时间与资本主义必要劳动时间之间的对立，后来证明是表现为纯粹的经济压力。产生自由时间的能力的增加其实同时也是利用人的劳动——马克思把这种劳动说成是导致利润率趋向下降的过程——的能力的降低。其原因很简单：如果资本家要生存下去的话，那么由于技术能力的增长而带 202

来的产生自由时间的能力就必须转化为增加了的剩余劳动。倘若这种转变不能实现,倘若资本不能增加自身的利润并再生产出它的技术基础,那么经济危机就会发生。正是这种客观的危机,而不是关于个性自由发展的想象中的乌托邦,激发了推翻技术进步条件下的资本主义的革命行动。

> 资本违背了自己的意志,成为为……可以自由支配的时间创造条件的工具,使整个社会的劳动时间缩减到不断下降的最低限度,从而为全体[社会成员]本身的发展腾出时间。但是,资本的不变趋势一方面是创造可自由支配的时间,另一方面是把这些可以自由支配的时间变为剩余劳动。如果它在第一个方面太成功了,那么,它就要吃到生产过剩的苦头,这时必要劳动就会中断,因为资本无法实现剩余劳动。这个矛盾越发展,下述情况就越明显:生产力的增长再也不能被占有他人的剩余劳动所束缚了,工人群众自己应当占有自己的剩余劳动。当他们已经这样做的时候,——这样一来,可以自由支配的时间就不再是对立的存在物了,——那时……可以自由支配的时间还会增加。[174]

换言之,只有在夺取政权并对资本主义进行经济重建之后,劳动时间才实际上不再是价值的尺度,交换关系才从中消失。[175]

尽管马克思作了这种乌托邦说明并对资本主义的道德沦丧作了批判性论述,然而他并没有提出一种超越功利主义思想界限的理论。他描述了资本主义规律作用于人的更为广泛的结果,但他绝没有否认由此产生的效验。资本主义浪费潜在的自由时间的状况必然终止,因为这种浪费无济于事并终将导致资本主义的自我毁灭:工具化

的资本主义生产“关系”妨碍了提高技术的努力。这样，马克思通过淡化他关于科学技术的独立性的论述而捍卫了其理论的正统性。他写道，只有在“一切科学都被用来为资本服务的时候”，先进工业的技术强度才可能实现。这种对技术的依赖并不意味着意识的自主性，因为科学发明本身已经成为一种职业，“而科学在直接生产上的应用本身就成为对科学具有决定性的和推动作用的要素。”[176] 马克思宣称，资本主义的“生产力中也包括科学”。可见，他完全把他对先进资本主义的发展之分析限于“生产力与生产关系”的工具主义公式范围之内。[177] 所以说，马克思在《大纲》中有远见卓识的经验考察却完全限制在他的预设上的逻辑范围之内。[178]

4. 后期著作在伦理问题上的地位

因为马克思是用一种工具主义观点来看待行动的，所以他对秩序所作的集体主义解释必然意味着对主观与客观的严格区分。马克思所说的单个行动者并不体现或内化由其他单个行动者构成的社会。这单个行动者与他周围的社会组织并不是互相渗透的。他在任何意义上都不是社会的一“部分”。既然行动并不关涉意向性，那它就不取决于自我的结构。马克思没有提出任何关于人的动机的独立的概念说明，他默认了行动者并不自我规范这一事实。因此，“强制”只从一个方面起作用；它并不导致理论分化。在强制（它是客观环境对个人行动的总的限制）与自由（它只能理解为完全不受限制）之间不存在什么中间地带。

这种对社会中的行动者的描述，对马克思关于资本主义社会的阶级斗争的理论提出了极为重要的伦理问题。能有什么规则使政党

与阶级斗争必然发生联系吗?这些规则能超越直接的工具化利益吗?按照马克思的严格的分析逻辑,这样的规则是不存在的。在这个意义上说,马克思主义是一种历史主义,它对一切道德都作了相对主义说明。[179]马克思所说的行动者只是处在具体环境中的,因此他们并不信奉什么既超越他们的具体环境又决定着他们的直接利益的较为普遍的道德准则。马克思认为,上层建筑的逻辑是一贯的:如果思想仅仅是物质利益的反映,那么道德也复如此。在阶级斗争中道德不过是一种工具,用托洛茨基的话来说,它区分为“他们的道德和我们的道德”。[180]这种激进主义的相对主义排除了个人对其行动的道德责任,这就从思想上为后来的将“人道主义与恐怖”联系在一起的做法——这一逻辑结论是由梅洛-庞蒂在其为斯大林主义所作的著名辩护中得出的[181]——准备了前提。

204

对这种思想的后果——无论它是怎样从逻辑上推出并在分析上是正确的——马克思本人将会感到惊愕:这无疑是一种莫大的讽刺。正因此,那些指责马克思在后来转到反人道主义方面去的人——例如贝尔和阿尔都塞——既是正确的又是不正确的。从他的价值观来说,从他的著作的意识形态方面来说,马克思仍然信奉将世界回复到人的那种人道主义理想。他无疑会由衷地同意文艺复兴时的P.德拉·米伦多拉在其“论人的尊严”中所说的,人是“依靠他的感觉的敏锐、依靠他的理性的明辨、依靠他的智慧的引导,而成为大自然的解释者的”。《资本论》无疑是这种人道主义传统中的一部道德批判著作,它提倡归还人的正当权利。但是从理论意义上说,《资本论》并没有提供某种人道主义学说。它的说明是假定类存在的消灭以及以行动的机械性和工具化特征为前提的。马克思的每一部主要著作都自称为一种“批判”,但他并不因此就把这种批判贯彻到约束社会行动

者的秩序这一概念上。因此，从早期马克思到晚期马克思发生的变化，并不在于他的意识形态上的人道主义，而在于他的科学理论的预设。而对于马克思本人来说，这些预设并不意味着他所说的行动者具有道德化倾向。不仅在一般意识形态方面，而且从支配着阶级斗争的规律来说，伦理都被归结为工具化利益。这是一种道德危机状态，马克思本人从未意识到这一点。当然，问题也正在于他对此毫无兴趣。那种认为伦理在马克思的思想中具有某种独立性的观点，忽视了他的晚期著作的最有意义的分析成果。[182]

马克思的预设在他的共产主义理论方面也引起了同样的难题。因为没有从理论上对强制作出区分，所以必然用一种非此即彼的观点来看待革命以后的社会。在共产主义初级阶段，还存在着交换的关系和工具性秩序；因而这一阶段的共产主义从分析上为“无产阶级专政”——马克思把它说成是在革命与乌托邦社会之间的过渡时期——提供了理由。虽然马克思根据策略的需要——需要征服旧的统治阶级中的反抗者并解除他们的武装——来为这一存在着超民主的力量的阶段进行辩护，但就其理论依据而言，马克思所说的革命后的国家也是强制性的：如果交换价值决定社会关系，就不可能有独立的道德信念和普遍的法律原则之存在的余地。[183]

在马克思为真正的共产主义的高级阶段提供的不甚明了的理论说明中，这种问题也没有成功地得到解决。为什么马克思关于这一未来社会的论述是如此粗略和简单？他的辩护者们相当正确地指出，马克思关于历史的辩证观点使他不愿意为未来社会提供抽象的先验的图式，他相信共产主义只能从反对资本主义的斗争中自然地产生出来。[184]但这并不是唯一的理由。在描述一个并不受制于经济必然性的未来社会时，马克思不得不放弃他曾用以建立马克思主

205

义本身的理论构架。按照马克思主义观点,取消经济的和强制的关系就意味着从总体上取消强制,当然也就意味着取消超个人的秩序本身。合作是共产主义高级阶段——在该社会中,“集体财富的一切源泉都充分涌流”——的特征;马克思实际上是根据类存在固有的合理性而不是根据社会学意义上的意志主义道德秩序对合作进行理论说明。[185]“自由自觉的活动,”他在1844年的《经济学-哲学手稿》中说,“是人的存在的类特性。”[186]在《资本论》第三卷中,他直接地说,“自由”王国将在经济的“必然性”终止的地方才开始。[187]具有讽刺意味的是,当马克思谈到人类未来的时候,他又回到与他曾用来说明资本主义和前资本主义历史的理论观点相反的立场上来。因为马克思相信人的自然的固有的合理性,所以他接受了曾经——当然是以不同方式——使洛克和卢梭受到启发的那种关于利益的自然属性的理论。换言之,马克思关于真正的共产主义的理论,是一种朴素的理论。它是一种个人主义理论,它否认了集体主义秩序——这种秩序是马克思如此精心地在其关于资本主义的社会学理论中建立起来的。因此,随着真正的共产主义的实现,马克思的社会学就终结了。[188]

5.“社会”决定论:行动和秩序的合并以及马克思关于个人的理论

马克思在分析上取得的成就使他的著作成为理性主义传统中的那些所有后来的对个人主义取向不满的理论家们的典范。而且,正如我在第三章最后一页中所指出的,马克思本人完全意识到在理性主义传统中他所处的独特地位。无疑,他并不认为在他的集体主义

的工具主义中有任何伦理的含义；相反，他倒颇愿意接受它的理论及经验后果中的决定论。而像所有的具有创新精神的理论家一样，马克思力图使他的理论“中立化”，使他的理论能为一般人所理解并在经验上成为必然的。他借助于某种理论方法——在前面我曾把它说成是一元论理论的基础——而做到这一点：他合并了行动与秩序。他始终认为，唯一可以取代个人主义秩序的，是一种理性主义和唯物主义的集体主义；而那种强调规范秩序的理论，不过是伪装了的个人主义。这一合并产生了如下名言(——它以不同形式出现在马克思的著作中)：不是个人决定社会，而是社会决定个人。马克思试图按照他自己的意图来使用“社会”一词，他是从集体主义意义上来对它进行说明的。于是，他的任何关于“社会的起源”或“社会的历史”的论述都可能具有一种特殊的意味，因为这种论述必然与一种纯粹唯物主义意义上的秩序联系在一起。 206

马克思提出了一种行动主义的革命理论，这种理论矛盾地、系统地否定了意愿性控制的可能性。这种理论失败的实质在于，马克思不能把行动和秩序问题看作独立的预设前提问题；他没有认识到，具有关键意义的理论问题不在于仅仅把秩序规定为集体主义的而非个人主义的力量，而是秩序的类型。当然，在某种意义上说，对两个基本的预设前提问题进行这种合并不过是一种策略，它或多或少是权宜之计——通过它，马克思使他所特有的工具主义信念合理化了。但是，与此同时，这种合并与其说是结果不如说是原因。它本身就是一种基本的理论失误：马克思过于强调行动的功效性，因为他相信任何集体主义说明同时也是工具主义的。

显而易见，这种根本上误入歧途的理论逻辑，是在从 1845 年到 1847 年的马克思的转变时期的几部重要著作中建立起来的。在《德

意志意识形态》中,他对他以前的哲学伙伴的抨击在很大程度上是以这种合并为基础的;他认为唯心主义不能形成关于秩序的集体主义观点,他在每一处都把它与某种纯粹的个人主义观点等同起来。马克思把思想本身与超个人的控制看作是不相干的,他认为思想纯粹是从个体行动者的行动中衍生出来的。"根据青年黑格尔派的幻想",他写道,"人们之间的关系、他们的一切举止行为、他们受到的束缚和限制,都是他们意识的产物。"因此,在这种唯心主义观点看来,改变社会秩序,不需要涉及个人之外的东西:"青年黑格尔派只要同意识的这些幻想进行斗争就行了。"政治斗争采取了个人论辩的形式:"青年黑格尔派完全合乎逻辑地向人们提出一种道德要求,要他们用人的、批判的或利己的意识来代替现在的意识,从而消除束缚他们的限制。"马克思相当正确地认为,这种逻辑无法说明现实的运动,因为当个人的取向可能改变的同时,他的存在的社会方面却原封未动。"这种改变意识的要求,归根到底就是要求用另一种方式来解释现有的东西,也就是说,通过另外的解释来承认现有的东西。"[189]换句话说,唯心主义思想家们,以一种激进的个人主义的方式,接受了意志主义的理论;他们看不到作用于历史的任何强制力量。因此,关于德国历史上1842年到1845年间的青年黑格尔派,马克思作了这样的描述:"在瞬息间一些原则为另一些原则所代替,一些思想勇士为另一些思想勇士所歼灭",而且,"绝对精神……就分解了,它们重新组合,构成新的物质。"[190]马克思或许会得出结论说,如果社会的控制被赋予一种内在的而非外在的地位,那么它的超个人的、"社会的"要求就成了空话。下面这段话是从《神圣家族》中引出的。

207

绝对的批判从黑格尔的"现象学"中至少学会了一种技艺,这就

> 是把现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条，因而也就把一切外部的感性斗争都变成了纯粹观念的斗争。[191]

马克思在其整个晚期都重复了这一合并的错误。这种逻辑最明显不过地表述在他的一些格言式的说法中，例如人所熟知的他在《政治经济学批判》的序言中把“意识”与“社会”相提并论：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”[192]而《政治经济学批判大纲》则以一种更为复杂的方式贯彻了这种还原方法。在这部著作——它既是马克思个人的笔记又构成正式的理论体系——中，马克思始终都考虑到个人与社会的关系。例如，在一处，他似乎采取某种简单的集体主义立场。“社会不是由个人构成的”，他写道，它只是“表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和”。

> 似乎可以这样说：从社会的角度来看，并不存在奴隶和公民；二者都是人。其实正相反，在社会之外他们才是人。成为奴隶或成为公民，这是社会的规定。[193]

然而在另一处，马克思对这种集体主义秩序作了明显的还原论解释。他的“社会的”决定性只有通过作为工具主义意义上的手段的组织才能发生作用：“社会所决定的利益……只有在社会所创造的条件下并使用社会手段才能达到。”因此“个人之间的互相的和全面的依赖”，他说，是一种“社会联系”，它“表现在交换价值上”。

208

> 每个人行使支配别人的活动或支配社会财富的权力,就在于他是交换价值或货币的所有者,他在衣袋里装着自己的社会权力和自己同社会的联系。[194]

这种对秩序与行动的合并在很大程度上是一种独立的理论错误,但在理性主义传统中它又是与另一种基本错误——即不能用一种分析的而非具体的方式来看待个人——相伴随的。在对资本主义的分析中,马克思只是用一种具体的方式来看待个人,把个人视为一个物质的存在。因此,如果秩序是社会性的和超个人的,那么从本体论意义上说,它必然是外在的。具有讽刺意味的是,马克思利用这种在个人问题上的混淆提出关于秩序的集体主义观点,而与唯心主义相对照,这种观点又似乎是意志主义的。他认为,唯心主义所面对的不是现实的个人而是抽象的幽灵。马克思说,他自己与唯心主义者迥然有别,因为他只承认现实的人。在《德意志意识形态》中他写道:

> 我们开始要谈的前提并不是任意想出的,它们不是教条,而是一些只有在想象中才能加以抛弃的前提。这[我们的前提]是一些现实的个人,是他们的活动……任何历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。[195]

这种以现实的个人为基础的前提是无可争辩的,而这一前提可能预示着真正的意志主义观点。但马克思是用一种更成问题的方式来直接说明这种一般观点的。马克思之所以反对唯心主义,不是因为它忽视了个人本身,而是因为它忽视了在唯物主义的、经济学的意义上的个人。

> 社会结构和国家经常是从一定个人的生活过程中产生的。但这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是在一定的物质的、不受他们任意支配的条件下从事活动的。[196]

但是如果能决定个人的只是物质的方面，如果集体秩序必须是超个人的，那么“社会的”方面与个人的方面就毫无共同之处。社会的方面完全是客观的、外在于行动者的。现在我们看到，用具体的方式来看待个人是一种互补性错误，它无疑是对行动所作的纯工具主义说明的必然结果，所以说，马克思所说的个人不仅是“具体的”而且是被动的。马克思在早期对劳动分工以前的社会生活本质的分析中，论述了这种相互联系。“观念、思维、人的精神交往”，马克思写道，“在这里还是人们物质关系的直接产物。”但是他接着把这种决定论思想与那种认为理论活动的基础是个体行动者的观点相提并论：“人们是自己的观念、思想等等的生产者。”如何协调这种不一致呢？回答是，马克思所说的人们是指“现实的、从事活动的人们”，而且，“他们受着自己的生产力的一定发展的制约。”[197]

马克思提出了一种复杂的理论策略，这种策略既反映了他在最一般逻辑方面的错误同时又使这种错误合理化。一方面，他宣称任何非经济的、主观的因素都是个人主义的而非社会方面的，由此他可以否认这些因素的影响；与此同时，他会认为，只有唯物主义解释才能真正考虑到现实的而非抽象的个人。从这种明显的意志主义然而又是决定论的基础出发，他能够提出一种反个人主义的和强制论的观点。在《哲学的贫困》里马克思对普鲁东所作的著名批判中，这一点是显而易见的。马克思首先把普鲁东与黑格尔进行比较，也

就是说,把普鲁东与一个将社会视为个体行动者之产物的唯心主义者进行比较。

> 历史的哲学[对黑格尔来说]仅仅是哲学的历史,即他自己的哲学的历史。没有“适应时间秩序的历史”,只有“观念在理性中的顺序”。他以为他是在通过思想的运动建设世界。[198]

一旦借助黑格尔的幽灵将规范的倾向还原成个人的愿望;而马克思则把普鲁东以新黑格尔主义方式强调思想和原理的作用与他本人强调“社会的”因素相对照。

> 每个原理[对于普鲁东来说]都有其出现的世纪。例如,与权威原理相适应的是11世纪,与个人主义原理相适应的是18世纪。推其因果,我们应该说,不是原理属于世纪,而是世纪属于原理。换言之,不是历史创造原理,而是原理创造历史。[199]

与此不同,马克思认为,只有越是看到社会的方面,才越是尊重真正的个人。要避免普鲁东的错误,就必须研究现实的历史的行动者,研究“是他们本身历史的剧中人和剧作者的人们”。而在马克思看来,他们不过是由经济需要决定的人们。

> 我们必然要研究一下:11世纪的人们是怎么样的,18世纪的人们是怎么样的,在每个世纪中,人们的需求、生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的。[200]

210

因此，这种对现实的个人之需要的理解必然导致这种观点，即：个人行动是由外在条件决定的。

> 其实，只有毫无历史知识的人才不知道：君主们在任何时候都不得不服从经济条件，并且从来不能向经济条件发号施令。无论是政治的立法或市民的立法，都只是表明和记载经济关系的需求而已。究竟是君主占有了金银，盖上自己的印章使它们成为普遍的交换手段呢，还是普遍的交换手段占有了君主，让他盖上印章并授予政治上的神圣？[201]

当然，马克思所遵循的逻辑，只有在别人假定了与他本人的观点同样狭隘的工具主义看法时，才是有意义的。如果超出这一构架，就会看到，马克思并不重视个体行动者，他实际上在其理论体系中排除了个体的意向。[202]这使我们想到，涂尔干在其早期阶段之后也犯了类似的错误。涂尔干认为，只有使社会超越于个体控制之外，才能建立秩序。因此，任何发生在具体个人（用涂尔干早期的话来说即“本体论的”个人）中的东西，不可能是社会学关心的对象。我们已经看到，马克思在其成熟著作中仍然持有同样的观点。而在下一章中我们将会看到，涂尔干最终拒斥了这种观点。

第七章　涂尔干的后期著作(1)：

“向作为精神力量之道德的转变

211　《社会分工论》于1893年在法国出版，这是学术界的一件大事。人们对涂尔干的第一部成熟之作如此重视，主要地不是因为他所取得的经验与理论成就——虽然二者都是蔚为壮观的；而是由于他大胆地将实证科学方法应用于当时的某种重要社会问题上。但如果说涂尔干此书是一座学术里程碑的话，那么对于其含义则仍存在着广泛的异议。有人认为它将为科学进步甚至社会统一开辟道路。有人则认为它顶多只预示了工业生活的科学主义及失去精神意义的客观主义。然而，在这一点上所有人都会同意：同前人相比涂尔干为这一新科学提出了更宏大的主张。[1]

涂尔干只会被这种反应所激励，因为创立一门消除了主观性与预设的关于社会的科学恰是他的志向。他早就相信社会学只能建立在事实的基础上。“科学是以事实而非假设为出发点的”，这是他在波尔多大学作的论社会学的公开演讲中的话。[2]他声称“只有一种方式能达到一般”，“这就是去观察特殊事物，不仅要表面地、泛泛地观察，还要精确地、详细地观察。”[3]他在一篇论德国社会科学的论文中坚持认为经验现实只能通过观察才能加以探讨，而不论其特殊内容如何：“对道德也和对其他领域一样”，“有必要以观察为研究的起点。”[4]在其拉丁文论文中他写道，实验绝不是从属于演绎的，因为

正如他在那篇论德国社会科学的论文中所说，社会学分析必须是“完全无偏见的”。[5] 212

实际上，在所有这些早期著作中，涂尔干坚持认为理论错误是由不适当的方法论观点所产生的，这些观点使其持有者们不能有效地接近于可观察的事实。古典经济学家们犯了错误，因为他们试图从预先的假设上推导出他们对市场行为的描述。[6]功利主义者也犯了同样的错误，因为他们没有“从有条理的观察中推导出一般的[关于功利的]假设”。[7]斯宾塞与其说是一位科学家，毋宁说是一位哲学家，这就能说明他为什么去错误地专注于孤立的个体。[8]法国个人主义思想家，当他们拒绝进行真正的实验时，他们实际上也犯了同样的“方法论错误”。[9]而孔德本人也不会好到哪里去。尽管他精通生物学，但他却没能认识到人类进化过程的多样性特征。这只能是因为他也更多地从事“哲学的反思”而非真正的科学的研究。[10]

这种方法论和预设的合并给予涂尔干以信心，使他相信他的理论尝试比前人更为成功。他在波尔多大学的公开演讲中正是根据这种逻辑而对社会学加以阐发的。涂尔干认为，19世纪以前的思想家，由于没有借助于科学的方法而错误地把社会想象为只是个人的产物而不是一种根据“自然必然性”而运作的组织。[11]19世纪的经济学家由于使用了科学的方法，至少他们最先发现了社会行为如同自然界的客体一样是受某种规律支配的。[12]社会学只需将这种洞察扩展到其他类型的社会事实上去就行了。作为第一位社会学家，孔德意识到即使是人类的自由也不能逃避自然必然性的规律。[13]后来在其拉丁文论文中，涂尔干声称孟德斯鸠由于其方法的客观性而成为第一位真正的社会科学家。孟德斯鸠时期的“道学家”——他们鄙视科学——认为社会制度是个人意志的产物。[14]相反，孟德斯鸠则认

为“科学对象只能是由具有自身的稳定性并能抵御人类意志的事物所组成的”。[15]

涂尔干争辩说如果社会思想是客观的、科学的,那么它就会对社会秩序作集体主义的理解。因此毫不奇怪,在《社会分工论》的序言中他声言本书将是客观分析的楷模。他说,“在寻找原因的过程中”,他已经“将那些过分容易产生个人判断和主观评价的东西抛在一边”。他认为,结果就是他所期望的:他发现了“社会结构的某些非常深刻的事实,它们能够成为评判的对象,因而也能成为科学的对象”。[16]涂尔干宣称,通过这门新的社会科学,个人的独立与社会的决定作用二者之间的“表面的矛盾”就得到了解决:社会团结会以对个人和社会都有益的方式发生变化,原因是“分工稳固地不断发展”。[17]

213

然而,在这种自信的表面下,涂尔干应该对他所提出的社会学理论深怀忧虑,不管他是否意识到这一点。《社会分工论》前面部分(第五章)的详细分析表明,在阐述现代社会的性质以及其研究中的各种预设前提时,它深深陷入自相矛盾中。因此,涂尔干自称的他解决了个人与社会之矛盾完全是虚假的。实际上,他在此书结尾时指出这种对立远没有解决,“分工的稳固地不断发展”实际上导致社会凌驾于个人之上。马克思对自己的理论很感满意,这种理论说明了资本主义社会中自由的异化问题,但涂尔干无疑怀有另一种心情。他反对马克思社会主义之强调把强制秩序作为解放的途径,而他自己则致力于找到一条重建社会而又不牺牲自由的方法来。在他看来,从经验意义上说这意味着对道德的重视。更一般地说,这意味着社会秩序不得不根据个人的互动和意图来建构。

在第四、五章中,我们已看到涂尔干为追求这一目标而采取的一

系列理论策略。在其学术生涯一开始,他就强调在全人类中都存在的天生的"同情本能"。因为这些自然的情感促成了联合,所以涂尔干认为他找到了一种途径使得道德秩序既是社会的又是个人的。然而最终他又反对这种方法,认为它太不可靠。他相信,有独立动机的个人不会产生关于他们自身之外的社会的意识。即使是陷入社会之网中,他们也不会感到主观的联系。于是,涂尔干又考虑到,道德从某种意义上说是外在于个人的,因此它能更强有力地控制个人。但他又担心意志主义的丧失,为了解除这一忧虑,他假定这种道德秩序可能是从个人行动本身发展而来的。步冯特之后尘,他把个人描绘成具有渗透的、"反实体论的",因此秩序可以既是内在的又是外在的。然而这种向冯特的轻率的转变是暂时的,因为涂尔干又担心如果社会秩序包含了个人的意志,那么它就必定是不稳定的。

那么,从本体论意义上说,秩序只能是真正外在的。涂尔干不可避免地要向唯物主义观点转变。他总有一种关于行动者的潜在的模型——这一模型把行动者看作是一种适应性的、理性化的力量。这一模型现在又显露出来了,他用它来打破其理论的僵局。适应性的行动者被赋予了利己主义的动机、被描述成物质条件的反应者。起先涂尔干认为这一转变将最终使自己的目标得以实现。他指出现代生活是通过分工来组织的,这一手段既允许有自由选择,同时又对(各种)利益进行安排。但他又一度信奉工具论观点,如果他想把秩序说成集体主义的,那他最终就必须承认其结果。理想化的分工很快就被由强制性的国家以及不平等的物质条件支配的分工所取代。它成了生存竞争的产物,而生存竞争又是由于当不同群体失去对稀缺资源的控制时人口的规模和密度的增加而引起的。涂尔干发现了"社会界的万有引力定律"——它由不停的机械力量的推动而运作。 214

《社会分工论》的正式出版似乎打破了这一轮转过程。后面我将详细说明引起这种思想转变的某些理论之外的原因,但现在我只能说,首先也是最重要的在于这一转变是由理论动机所引起的。涂尔干之不满是思想上的,也正是思想上的灵感促成了变化。这并不是说他放弃了客观科学的模型。在他后来的岁月中,他一直运用一种未加重建的实证主义;的确,这种客观性的面纱使得许多注释者难于看到他向主观性的转变——他实际上是由主观性入手的。但谁要是把方法论和预设这两个层次并在一起,那他就错了。涂尔干改变了他的科学,但他不是通过对经验世界进行任何新的观察而作出这一改变的。[18]

1. 对《社会分工论》的批判:中期阶段以及涂尔干对道德秩序的最初理论重建

《社会分工论》出版后,涂尔干紧接着写了两篇短文,他含蓄地对其第一部巨著的经验与理论的基础进行了反驳。其中稍早的一篇是评论 G. 理查德《论法律观念的起源》一书的,这篇文章是以某种观察为起点的:这种观察似乎对他的《社会分工论》中的客观主义加以了剖析。他写道,"谁一旦使用了观察的方法,他就必定会被谴责为否认了责任和献身的存在,这就是说把某人和其他人混淆起来。"他又说,理查德告诉我们这种"偏见"是毫无根据的。[19]

215

涂尔干把理查德的这本书理解成是阐述现代法律的特性及其所代表的秩序类型的。理查德认为,正如涂尔干在《社会分工论》中所说的,现代法律的特征就在于它着重于确保补偿或赔偿,而不是简单的惩罚。但什么东西能保证对受害者的补偿呢?许多哲学家都认为

法律的维持只能借助于外在的强制性的机构(如国家),而利益计算可能使人类准备承受这种不愉快的事情:即对国家的服从以及受永无休止的战争的惩罚。涂尔干现在则认为这一信条是站不住脚的,他赞许地提到了理查德所说的"为寻求解决这一问题就必须深入到良心的内部而不是外部去,深入到同情心及利他主义意图而不是利己的情感中去"。正是这些感情导致了(人们)与受害者的情感上的团结,由此保证了正义原则,因为只有"完全发自内心的情感"才能得到信赖。组织化的国家的约束则是多余的了:"在生存竞争中,形成它[指国家]的个人充分感到团结一致。"[20]在此基础上理查德认为补偿与惩罚——这是《社会分工论》加以严格区分的两种法律制度——并没有真正的区别,因为它们都依赖于情感组织。涂尔干现在和理查德一样,强调任何现代制度都具有这两方面的内容。[21]和他早期之反对集体良心和现代社会的联系形成鲜明对照的是,涂尔干宣称只有当法律建立在博爱的基础上,当公平感建立在人的自然力量的相互限制上——它只能由"协作与和谐的精神"所产生——现代社会才能确保补偿。[22]

在同年年末所写的"关于社会主义的定义的注释"中,涂尔干同样含蓄地否定了其早期著作中的基本要素。他说资本主义制度的问题是道德性而不是工具性的问题。在《社会分工论》第三卷中他把物质的互动之缺乏引证为产生变态的原因,与此相反,现在他认为问题不在于缺少"物质的接触"。商人可能彼此之间会发生物质的关系("行动和反应"),工人也会和他的伙伴一道追求自己的利益。而彼此之间的紧张对立的原因乃在于这些物质的接触不能确保商人或工人"之间有共同的目标";事实上,在他们之间根本就没有形成"道德共同体"。如果问题是以这样一种方式提出来的,那么"社会主义的" 216

解决方法又是什么呢？在《社会分工论》中，涂尔干强调结构的重建及财富的再分配。虽然现在他肯定不会无视这种物质的变化，但对他来说它们似乎不再是最重要的改革了。他写道，“社会问题”不是工资问题，“相反，我们认为这根本上是个道德问题。”经济组织的政治控制也是不够的，因为“现在人们知道了这种革命如果没有彻底的道德转变是不可能发生的”。[23]

涂尔干从根本上修正了他在《社会分工论》中对两个基本问题即现代法律的特性及社会主义的管理的问题的说明。他所作的最根本的修正在于其有关它们所代表的秩序的概念；他曾对它们作了工具论说明，而现在他强调主观的和意志的方面。根据理论思维的抽象逻辑，只有对行动也加以重新定义才能对秩序进行这样的修正。而实际情况也完全如此。涂尔干在评论理查德的一文中明确表述了他的关于行动的新观点。现在他认为在任何个人的良心中都存在着两种意识状态。一种是社会的，即“相互保护”精神；另一种是生理的，即“同一群体的成员之间在其欲望上的对立情绪”。正是前者即“同情心”避免了冲突升级为战争，它对交战双方进行仲裁并作为仲裁者进行干预。[24]尽管这一点是相当含混和尚待深究的，但这种对行动的二元式理解具有巨大的理论意义，因为它代表着对《社会分工论》所提出的观点的根本改变。正是激发起竞争的工具性行动最终导致由集体秩序来支配社会。但这种生存竞争中的利己情感带来了永无休止的利己主义和互相冲突。集体秩序只能由包含于同情心中的利他主义及合群性所产生。

初看起来这些早期论文中的预设观点似乎不像是重大的转折。我们回想起涂尔干在其早期著作中谈到了天生的合群情感，也谈到了道德支配个人需要的能力。区别——这是主要之点——在于涂尔

干以前把这两种对秩序的说明都看成是危险的。为解决这一问题而又不诉诸物质客观性——正如他在其早期著作中所做的那样——他就只得寻找一种方法把道德秩序说成既是强有力的,又与个人的情感及意图相联系。涂尔干在1893年所写的论文表明他已经开始寻找内部意志与外部强制之间的这种重要关系。他发现某些情感——它们本身并不构成秩序——对于某种互动的产生来说是关键性的:在这种互动的基础上,社会制度或许具有情感的说服力、具有外部的驱动力,同时又根植于个人之中。这正是涂尔干在《社会学方法的准则》中所提出并论证的问题。

1.1　作为理论批判的《社会学方法的准则》

虽然《社会学方法的准则》是在1895年出版的,但其部分章节在1894年就以论文系列的形式问世——紧接着我们上面所讨论的两篇文章的发表而问世。在这本书的序言中涂尔干声称他仅仅是想说明《社会分工论》中的方法论观点:"在此我们想从整体上阐述我们的应用社会学著作所得的结论,并对此加以讨论。"[25]然而,事实远非如此。

所有重要的事实都可以在《社会学方法的准则》的篇幅很短的第一章中找到,该章被无关痛痒地冠以"什么是社会事实"的标题。看上去涂尔干在使用实证主义方法对社会学学科的适当对象进行定义。他说,(社会)事实的标志在于其"客观性"及相对于个人来说的强制性与外在性。因而社会学事实必须具有集体性。[26]但这具有实质内容的第一章——在这一章涂尔干开始定义社会事实——很快就戛然而止了。

> 当我完成了我的任务[或者]当我履行了我的契约时，我就在执行着由外在于我自己和我的行动的法律和传统所规定的义务。即使这些义务合于我的情感而且我自己也主观地感觉到了它们的存在，但这种存在仍是客观的，因为并不是我创造了它们；我仅仅是通过我所受的教育而继承它们。[27]

合于情感？主观感觉到了它们的存在？通过教育而继承？在涂尔干的早期社会学发展线索中我们还没有听到过这样的话。他以令人吃惊的方式对社会事实进行定义。他写到它们是“行动的、思考的和感情的方式”，他经常将此简写为“信仰和实践”。[28]但是这种主观事实能够成为现代生活中的社会秩序的基础吗？当涂尔干说社会事实总是要落到它们所代表的那种基础上来时，我们似乎又回到了熟悉的领域。当他把这种基础界定为由联合而产生的“社会组织”——在《社会分工论》中的两个如此重要的唯物主义概念——时，这种熟悉似乎也更为确定了。然而当涂尔干更具体地对这一基础进行定义时，我们发现他对事实所下的主观定义甚至扩展到了决定这些事实的基础上。他在某处写道，这种基础是由“宗教派别以及政治、文学和职业的联合”所组成的；在另一处他还提到了“法律的及道德的规范、宗教信仰和金融体系”。[29]当然，宗教信仰在涂尔干早期对现代社会的分析中并不扮演主角；他似乎又回到了《社会分工论》第五章对反常的说明上。然而，他没有停留在叙述现代社会中主观秩序起的作用上：他以完全不同的方式探索这一基础的基础。产生社会组织的“行动和反应”被彻底情感化了。它们(行动和反应)涉及由个人意识的互动而引起的“特殊能量”，其结果是“集体情感”。[30]

这一转变——即由联合到情感性而非工具性的互动——标志着

218

涂尔干与其过去的重要决裂。在对行动的特性的新理解中，他找到了一条途径，它既能保持他早期所强调的“组织”的外在性，同时又将这种外在性和内在的约束联系起来。在他的早期著作中，利他主义情感自身就标志着某种通向“秩序”的途径；而在这里它们只构成某种行动“模式”。结果，这是一次重要的发展。个人的内在性质不足以构成由它们自己所激励起来的行动之秩序。然而，如果更准确地将团结感看成是行动，那么团结感就变得很重要了，因为在激发情感上的联合的过程中，团结感会导致独立于个人的但又是主观的秩序的形成。

在这一预设之转变的基础上，涂尔干建立起了一种关于结构——它是由联合产生的——的根本不同的理论。他现在认为集体事实只能由或多或少的具体化情感所组成。当情感仍然接近于纯粹联合的“液态形式”时，它就产生挥发现象，如“瞬息的爆发”或“巨大的热情”。[31]然而，最终情感会获得某种“坚硬性”；它形成了“一种实体，一种有形的形式”——这和最早形成这种实体与形式的个人有更大的差别。[32]因此，社会秩序只是“民意潮流”的某种程度的凝固，这种潮流反映了不同时间的集体的“灵魂”或“精神”之状态。[33]社会结构是在固态的情感与液态的情感之间延伸的连续体。例如，法律规则和建筑形式一样具有结构，但没有后者那么固定。道德格言比法律规则更具有“可塑性”，但它同职业习惯或时尚相比“可塑性”差些。关键之点在于所有这些结构的例子都具有本体论的性质。每一例子都是主观形成的，是由人类情感要素所构成的。

219

因此，在社会生活的结构最紧密的方面与结构最松散的方面之间存在一系列的连续层次而没有间断。所以，这些层次之间的

差别只在于它们所代表的稳固程度的不同。[34]

结构的最固定与最流动的方面都具有同样的主观属性:“二者都仅仅是生活而已,其具体化的程度有大有小。”[35]

既然涂尔干找到了一条赋予超个人的形式以主观特征的途径,那么他就能实现他自己梦寐以求的目标——自愿的秩序。他说,奇怪的是,即使强制性达到其极限时它也经常只是(被人)“轻微地感觉到”,有时就根本没有感觉到。[36]在情感中具有本体论意义的结构只能由行动者通过同样主观的认识论而达到。行动者不是通过秩序所产生的物质的强制性而了解秩序的,而是通过他们与它的情感实质的联系而认识秩序的。如果是利他主义行动者的感情联系最初产生了这些结构的话,那么这些社会安排将“具有特殊的权威性”——行动者“认识到并服从于”这种权威。[37]通过自愿的服从,通过行动者在制度中看到或感觉到某些熟悉的、合乎需要的东西的能力,集体秩序就构造了行动。

但如果结构必定是主观的,那么形成结构的感情就不一定是属于我们自己的。事实上也远不是这样,因为具体的感情独立于个体行动者而创造了各种制度——这些制度不仅维持直接的联系而且还时常维系行动者的生命及其后代的绵续。那么这种与结构的已感觉到的联系是怎样建立起来的呢?这就是教育的任务——“不断地努力给儿童灌输各种观察、感觉及行动的方法,而这些都不是生而知之的。”[38]如果教育是成功的,如果动机符合于具体社会结构的情感核心,那么强制性就不再被体验到了。涂尔干写道,教育产生了“内在的意向,使得[明确的]强制性成为不必要了”。[39]如果个人动机开始从其后来生活的更具体的、社会的情感结构中脱离出来,那么就要通

过间接的手段如社会的嘲弄和孤立而重建秩序。[40]

可以说，涂尔干结束《社会学方法的准则》的革命性的第一章时将其以前的关于形态(《社会分工论》的主要解释变量)的讨论颠倒过来了。他写道，人口密度和人口向城市的集中过程"是由于民意的倾向：这种集体驱动力将集中加之于个人"。正是"交往的渠道""确定着内部迁移和商业贸易的方向。""毫无疑问"，他说，"保留'形态学的'一词用以指与社会基础有关的事实，这可能具有某种优越性；只是不要把性质相同的事实错认为是不同的。"他根据形态学的事实写道，"生存方式"只是"行动方式"的具体化。[41]

220

《社会学方法的准则》的其他章节充斥着《社会分工论》中的旧货，涂尔干极力论证后者的许多言论。然而这些都接近尾声了，因为尽管他极力论证，但他却抛弃了该书的中心原则，至少从它们(这些原则)在预设上是工具论的这一意义上说是这样的。[42]他只有一次承认了这种不调和性，而且还是间接地、含糊地承认。他写道，决定联合的是个体的数量(他称之为"规模")和他们的集中程度(他称之为"密度")。规模可以是物质的变量，但密度却不然，因为"密度是个体数量的功能——个体之间实际上不仅发生着贸易关系而且还发生着社会关系，也就是说他们不仅交换劳动或相互竞争而且还共同生活在一起"。[43]可见这是对《社会分工论》的要旨的更根本的背离，可能是出于这种原因，涂尔干感到不得不在后一页中加上下列注释：

> 在《社会分工论》中我们犯了这样的错误，即把物质密度完全等同于动态密度的实际表现。不过，前者对后者的取代，对于后者的有关经济结果(例如作为一种纯粹经济事实的分工)来说是绝对合法的。[44]

如果这段“自白”是真实的,那么《社会分工论》就可以得到挽救了,因为它把分工当作一项经济事实来对待。但我们回想起这实际上是与涂尔干的早期意图——即说明分工的道德作用——相对立的。更确切地说,这段自白本身就是虚假的表述,因为涂尔干在此表明他现在给“动态密度”下的定义也就是《社会分工论》中所使用的特殊的道德与情感的事实。然而,实际情况显然不是如此,因为涂尔干赋予道德的密度和物质的密度以同样的意义,为二者提供同样的人口与经济的原因。无论涂尔干是否承认这一点,他都充分地将其早期著作的逻辑颠倒过来了。在此过程中,他解决了由于他的意图而经常引出的批判性的挑战,但他因此又面临着一种完全不同的问题。他已走上了一条唯心主义之路。

221

1.2　《社会主义》和《自杀论》:作为道德和感情的交换与联合

涂尔干的早期学术活动道路类似于马克思的:他放弃了道德的独立性与规范性,目的是为了在《社会分工论》中采取更唯物主义的途径。涂尔干现在扭转了这一曾引导他写作这部标志其成熟的最初的、有缺陷的著作的趋向,转而走上一条和成熟的马克思相反的路。马克思早期坚持这样的观点:人的“实践”给他的社会环境注入了可认知的意义和感情,他把社会制度说成是人类精神的证明,这一点颇为类似于涂尔干现在所持有的观点。然而,随着马克思日益注重集体秩序中的经济因素,他又反而认为在资本主义社会中这种实践不能被注入任何意图和感情的色彩。实践在黑格尔那里被看成是一个连续的过程,在此过程中内在情感“具体化”而形成了外在结构。而现在实践被看成是异化了的,其主观内容实质上被否定了。随着涂

尔干转回到利他主义的、情感性的行动观念上，他声称实践并没有采取异化的形式。他反对在马克思的后期著作以及他本人的《社会分工论》中将预设逻辑历史化的做法。行动仍然具有情感的因素，因此社会结构仍同行动者的意图和目的相联系。在这一发展中虽然黑格尔不是始作俑者，但黑格尔主义观点却始终在涂尔干后期著作中出现。我们在这里发现了社会学形式上的精神化了的马克思，至少从预设上来说是如此。

但如果说马克思错误地把具体化归纳为异化，那么涂尔干则犯了相反的错误。虽然涂尔干承认具体化的结构对于直接的个体控制具有自主性，但他相信对"以前的实践"的意识可以重建起来，正如实际的情况一样。在《社会分工论》中涂尔干假定现代社会的结构几乎总是采取唯物主义的形式，可在后来的著作中他几乎不承认这一点。实践会具体化，可它永远也不会异化为非人的、纯粹客观的结构——其运行根本不考虑个人的期望。这是一个严重的失误，它使得涂尔干后期的思想活动无法提出关于社会整体的令人满意的理论。尽管如此，他在这种对前期的唯物主义的批判中作了巨大的突破，这一突破只会形成不抛弃社会生活中的意愿因素的理论。在《社会方法论》初版后的两年中，在可以称之为"中期"的1894—1896年之间的最后两篇著述中，他使得这种突破更为经验化。我现在想转而考虑的也正是这些著述。

222

在1894—1895年间，涂尔干发表了一系列演讲，主题是他在研究社会学之前就一直很感兴趣的问题——即社会主义。因为其最初的著作受社会主义的意识形态信仰所激励，所以在上一年重大理论转变后他希望回到这种规范因素上来作进一步反思就自然而然了。不错，在这一系列演讲中——在他死后被结集出版为《社会主义》

(*Le Socialisme*),英文译本是《社会主义与圣西蒙》——涂尔干从不否认在经济中的阶级和物质不平等的存在。然而对于这种不平等是如何产生的、为什么会导致社会的不幸以及如何解决这些问题,他的解释不仅和马克思的成熟理论,而且同他自己在《社会分工论》中的观点都根本不同。他好像用一层纱布将《资本论》裹了起来,从而将经济规律悬搁起来,使之同马克思试图进一步思考的问题不相干。

涂尔干演讲的主题是国家的作用,因为他把社会主义定义为通过集权化政治对经济进行的管理。然而这种关于政治的讨论包含在关于现代社会整体的一般理论中。涂尔干把社会看作是道德交往与符号沟通的产物,国家——他把它描绘成“指挥与意识的中心”——只有当它处于这些过程中时才能起着指导作用。这样的国家不是通过以达到人为的利益一致为目的的组织的与物质的安排来确定行动的环境;相反,国家是凭借其理智和洞察、通过不同社会集团之间的道德交往与符号沟通进行控制而获得其功效的。涂尔干将它比拟成大脑:

> 发生在不同的机构——如地方的协商议会、公共教育、军队等——中的所有事件,可以通过专门用来确保这些沟通的各种途径而达到“社会大脑”(social brain),由此国家可以不用通知其周围的社会各部分而能一直维持到现在。进一步说,还有相同类型的其他途径,通过这些途径国家把它的行动送回到次一级中心去。在这些次一级中心之间有着持续不停的、多种多样的交往。[45]

涂尔干正是在这种一般理论的基础上来分析资本主义——或者如他

所称的“早期工业社会”——的问题以及社会主义用以解决这些问题的方法的。

223

涂尔干总是认为社会主义只有在以自愿的方式来实现控制时才是可行的。舍夫勒向他表明：唯有把社会主义控制设想成自然而然出现的、是不同社会部分之间互动的结果，这种中间道路才行得通。然而，在涂尔干转向更为工具论的取向上之后，这种观点就消逝了。受其重新阐发的理论理解所支配，涂尔干又转到舍夫勒的纲领性建议上去。首先，他以惊人的反工具论方式对资本主义的问题加以重新定义。资本主义是不完善的，因为它摈弃经济生活于沟通之外——而国家正是通过沟通过程来管理社会生活中的其他领域的；在资本主义社会，经济只能使这种指导中心微弱地、周期性地“活动起来”。[46]但工人阶级尤其受害于这种(将经济)排斥(于沟通过程之外)的现象，因为没有更广泛的沟通就不能使国家和舆论认识到工人阶级地位的不平等。“通过将自己置于工人和社会之间”，涂尔干写道，“[资本家]不会根据工人劳动的社会价值而给予他们恰当的表扬和奖励。”[47]解决这种道德排斥的办法只能是让工人阶级同社会其他中心进行联系，重建“与所有经济机构……直至社会的指挥与意识中心的联系”。[48]社会主义使道德交往平等化，换句话说，就是建立经济与社会之间的“不断的沟通”。涂尔干认为，这种沟通包含了经济功能与政治功能的“联系”，而不是前者对后者的“服从”。强制是不必要的，因为新型的“接触”将产生出道德理解与社会改革。[49]

但如果道德规则只是有效的结构变革所由产生的唯一途径，那就还需要确定经济行动者本身的动机。因为真正重要的对行动的刺激都是内在的，只有当变革既影响行动者的动机又影响到其环境时，不满情绪才能扭转过来。“欲望是不能得到满足的，除非对它们进行

限制,"涂尔干写道,"而它们是无法被限制的,除非借助于它们自身之外的某种东西。"[50]道德沟通的新方法可以实现双重目标。它不仅带来了结构的变革,而且还导致了以前被排斥的行动者新的自我控制和内在信念。涂尔干现在认为,《社会分工论》第三卷中的重要解决方法——重新组织与重新分配——都是无效的,除非"我们的道德状态"也进行了改革。[51]至于以前的主张,涂尔干警告说"在任何社会组织中,不管其运行是多么熟练,经济功能之间都不能进行协调合作,也不能维持均衡状态——除非从属于超越它们、包容它们以及支配它们的道德的力量"。[52]他对重新分配这一方案的批判更为直接。他请读者来"想象可能的生产率最高的经济组织以及能保证即使是地位最低下的人也能很富裕的财富的分配"。结果会是怎么样呢?他承认,"或许这样一种变革,在它一经确立的片刻,它会产生当下的满足。""但这种满足",他认为,"只能是临时性的",因为欲望"虽然能得到瞬息的平息,但很快又会产生新的更高要求"。[53]

224

> 如果社会秩序想起支配作用的话,那么芸芸众生就必须知足。但要使他们知足的话,不在于他们已有多少而在于使他们相信他们没有权力再要了。因此,至关重要的是有一种权威使他们都承认它,它能告诉他们什么是正确的。[54]

如果在资本主义社会中紧张状态是规范性的,涂尔干所主张的解决办法也是道德方法,那么他将合乎逻辑地把建立社会主义的运动描绘成受一种类似的考虑所激励的。社会主义的诞生的长期原因在于平等观念的不断增长。涂尔干写道,"这种新的倾向是更强烈的、更一般的社会正义感;它是一种信仰——社会中公民的地位及其

劳务的报酬应该随他们的社会价值而变化。”[55]只有在平等感广为普及之后，人们才能反对物质的不平等，因为唯有此时它才违背了他们关于社会秩序应该如何的内在意识。“如果说不平等现象被认为是违反自然的，那是因为人们在良心上就反对这种不公平观念。”[56]读者会注意到，涂尔干在此所诉诸的社会过程和他最初归于“机械社会”的社会过程完全相同：对任何违背集体良心的行动都不假思索地自动加以反对。然而，如果说对于这种不公平的“罪孽”的根深蒂固的义愤是社会主义运动的基本根据的话，这也不是最充分的原因。因为制度变革的剧变必须转化成在政治上对经济活动进行管理。涂尔干认为，这只能通过对经济生活与政治生活之间的关系从道德上重新规定才能实现。在法国这种公众良心的转变只在 1879 年革命以后随着国家主义观念的增长而出现过：“革命时代的政治变化造成观念与倾向转到经济秩序领域上来，而观念与倾向本身又是经济秩序的产物。”[57]

一旦平等感业已形成，而且说明这种平等感的手段已经具备，那么社会主义变革就依赖于工人本身的运动了。由于共同信奉平等观念并明了国家能够进行干预，工人们对于其受排斥的地位而发出“悲伤的吼叫”——那就是社会主义。[58]社会主义是一种“观念”，它从信仰它的工人的联合中获得“灵感”和“激情”。[59]这种联合的目标在于开拓视野，实际上就是消除其存在的狭隘领域：工人想被容纳于更广泛的社会整体的互动中去，成为起支配作用的道德秩序的一部分，尽管他们有力地改变着道德秩序。　225

当他们要求更好的待遇时，他们所期望的是不再与集体生活的指挥中心间隔一段距离，而是或多或少与之密切地联系在一起。

他们期望的变化只是这种更彻底的整合的某一种形式和结果的变化。[60]

涂尔干论社会主义的演讲几乎没有成为理论分析的对象,即使在它们为人们所注意时,它们也通常被认为证明了涂尔干早期与马克思主义和唯物主义的一致性,而不表示他与这二者的对立。[61]当然,对完稿于1896年并于次年出版的著名的论自杀的著作的态度分歧就更大了。《自杀论》引起了极大的争议。而且这些第二手分析绝大多数都矛头直指涂尔干的命题和方法,而不是其更一般化的方面。而当其一般内容成为人们关注的焦点之后,《自杀论》又是被孤立地对待的。首先,该书被认为与他所作的关于社会主义的演讲毫无关系,尽管这些演讲是在涂尔干创作此书最紧张的时候所作的。其次,它被看作是与《社会学方法的准则》中的实证主义和理性主义不相干的。[62]与此相反,我将说明《自杀论》仅仅是说明了《社会学方法的准则》所开始进行的理论革命而已。如果《社会主义》可以被看作是与《社会分工论》第三卷相对立的,那么《自杀论》就可以看作是与第二卷基本对立的,在后者中他形成了自己关于联合以及作为形成团体之关键因素的物质密度的工具论理论。

《自杀论》驳斥了涂尔干的下述观点,即《社会学方法的准则》只是《社会分工论》一书中的方法和实质的明确复述。《自杀论》表明《社会学方法的准则》实际上是具有远见性的,它预见了一种新的经验分析的形成。尽管其经验意图是明显的,它对于方法和实际命题也谨慎对待,但《自杀论》仍与涂尔干在1894年提出的理论结论如出一辙。其研究对象是"社会事实"、自杀倾向——涂尔干归之为"自杀潮流",并把它定义为"一定能量的集体力量"。[63]正如这个定义所指

明的，自杀现象和其他社会事实一样具有集体特征；我将简单地分析 226.
它是如何支配个人行动的。然而，为了完全理解这一关于“病态”的讨论，有必要建立起涂尔干所提供的更大的构架来。

正如涂尔干在《社会学方法的准则》中指出的那样，社会事实有其基础，他在《自杀论》中定义这种“根基”的方式与早期作品完全相同。涂尔干写道，构成社会的是一定数量的“信仰和实践”。这些信仰和实践越是“众多而强大”——在特殊道德意义上其密度越大——则它们所处的社会的整合越强大。[64]在此，涂尔干的确以最有力的方式重新评价了基础的概念。他认为，社会有其“心理的存在”。[65]

但正是在关于这种“心理的”基础的分析中，《自杀论》表现出了超出涂尔干的前两部著作的优越之处，因为他现在正确地说明了利他主义行动中的自然的情感是怎样和人的联合，因而与集体结构相关的。他再次强调人的二重属性，其中一部分涉及的是肉体的生存及个人的方面，而另一部分是由“同情心和团结感”所组成的，它将自身导向了“先验的目标”。涂尔干写道，正是这些感情使我们和别人联系在一起。[66]当人们之间相互接触时，这种合群本能就导致了联合(association)。在联合过程中，个人就把他们自己的一部分心理能量传递到环绕着群体的那种感情上去。最普遍的、最为人们所强烈持有的感情会获得最大的能量。涂尔干写道，“集体感情很强烈”“是由于它们影响各个人良心的力量会在所有其他人之间引起反应，并且这种反应是相互的。”[67]由此产生的占优势的观念和意见正是涂尔干在《社会学方法的准则》中所描述的具体化感情的例子。这种新的具体化形式，由于被注入了来自群体互动的能量，就能保持团体的整合。其能量重新恢复了感情的和道德的交往——而它也正是以此为基础的。

> 总之,在一个具有内聚力并充满活力的社会里,存在着不停的由个人到全体和由全体到个人的观念与感情的交换(如相互的道义支持);这种交往不是使个人只依赖于自己的资源,反而能够使个人分享集体的资源,而当他的资源耗尽后还可以从集体得到支持。[68]

由非理性的行动者之间的联合所形成的社会秩序以一种自愿的方式而维系着,这不仅是因为占优势的观念吸引着那些促使这些观念得以产生的人,而且更进一步地说是因为这些观念是属于行动者本身的。当涂尔干谈到“我们每个人都是社会本身的体现与人格化”时,他就彻底结束了关于个人——我曾称之为“具体的”个人——的“实体论的”观念,而恰恰是这种观念为其早期著作设置了路障。[69]由于在个人内部就能确立秩序,那么对秩序的依从就可以成为个人意愿本身的一部分。秩序可以内在地确定,这是因为它是精神的实体而不是物质的实体:它可以超越个人的肉体界线而进入想象领域。其属性是精神的,因为它产生于感情的交换,永远也只不过是或多或少业已形成的感情的结晶。最终,这种交换是要出现的,因为人是受同情心所激励的,而同情心又引导着人们尽可能联合团结。由于这样一些原因,鉴于人们并不是以不合群的完全利己的方式而行动,他们就“自然而然地”服从于社会权威。[70]涂尔干认为强力和暴力在集体秩序的建立中是没有地位的。

> 当我们说权威对于将这种秩序强加在个人之上是必要的,我们并不是说暴力是建立秩序的唯一手段。因为这种控制是抑制个人激情的,所以它就必须来自一种统治着个人的力量;但对这种

力量的服从是出于尊敬，而不是畏惧。[71]

涂尔干此书的明显的经验要点——他对自杀的说明——现在就能得到清晰的表述了。他所考虑的社会事实即自杀倾向，是社会不均衡的产物，但这不是一种涂尔干在《社会分工论》中所说明的物质的或精神的失调。[72]“造成自愿死亡这种偶然事件发生的”的原因完全是“社会的道德构造”。[73]因此，可以这样理解，这本书的经验主题(自杀)具有了双重意义，因为它是被用来说明某种理论的事实和某种经验的事实的。自杀是一种自我惩罚，但涂尔干的理论说明却把它当作是一般的、典型的、具有自我目的的行动。他试图说明的是，这种孤立的人类行动实际上代表了对集体秩序——“道德的个人主义”秩序——的病态形式的自愿服从。[74]当然，控制自杀的那种社会结构基本上是看不见的，“利己主义、利他主义或变态”都通过个人的高度的主观感情、通过“忧郁消沉、主动克制的意向或由此引起的愤怒的厌生情绪而表现出来”。[75]由于这些反个人主义的说明，最终涂尔干在他有关个人主义和变态的描述中所强调的是这些高度的自我毁灭的个人感情。个人对生命的存在价值的低估导致了利己主义的自杀：因为“我们感到我们孤立于社会”，所以实际上我们就变得很孤独。当涂尔干描述这种“压抑倾向和幻灭感”——它们产生上述那种孤独——时，他采用了内心独白方法以表达受压抑的利己主义者与自身的内心对话。

228

这些使我们作出种种牺牲的道德规则和法律约束、这些限制性教条的目的是什么呢，如果不存在着在我们之外的个人(他们受上述教条的作用，而我们也偶尔加入他们)的话？科学本身的目

的是什么？……尤其是牺牲的结果又会怎样呢？……信仰者越是产生怀疑，他对于自身也就越是一个谜，不可能逃脱这个恼人的、痛苦的问题：为的是什么？[76]

很明显，利己主义倾向造成了后果，因为利己主义者不能圆满地回答这些内心的问题。反常的作用与此也很类似。反常的实质是某种“信念问题”——这种信念认为竞争是冷酷的和剧烈的。涂尔干再一次地提到反常行动者的内心思想以说明这种外部的倾向所依赖的意志。

不知道到何处去寻找最终的落脚点就产生了贪婪。没有什么东西能将它平息下去，因为它的胃口永远也得不到满足。与令人兴奋的想象的幻梦相比，现实似乎毫无价值。……在贪婪者的前后没有什么东西能使其眼光固定下来。而且仅仅是消极厌倦就足以引起幻灭感，因为他最终不能摆脱无尽的追求都终归徒然的结局。[77]

在涂尔干对反常状态的分析中他几次提到了客观条件的变化，提到了集体税收的变化，提到了经济的萧条和繁荣。但每一次他都强调这些变化只有当存在着“道德的沦丧”时才会产生有害的后果。是公共良心的变化而不是功能适应上的主观的无能，产生了这种为涂尔干所关注的自愿行动。[78]确实，在《自杀论》中，涂尔干将他对任何唯物主义解释的责难覆上一层薄薄的面纱。他问道，经济危机的后果对自杀能产生什么影响呢？“是因为它们通过引起公共财富波动而增加了贫困吗？是因为越来越艰难的生活而造成更可能的轻生？”涂尔干对这种“颇具诱惑性的主张”不屑一顾。[79]当然这种陈述

可以看作是纯粹经验的评论——它断定有关具体情况的特殊命题的错误性。但实际上它具有某种一般性，而且涂尔干似乎再次把自杀当作其理论逻辑的典型例子。难道仅仅是经验的考虑促使涂尔干在一般意义上认为"经济困难并没有造成往往归咎于它的恶劣影响"，并争辩说"工人的物质上的舒适感"、"他们的荣誉感与权力的增加"经常会导致更进一步的不幸?[80]他的基本观点很明显不是经验性的，而是理论性的，也就是：秩序的最重要的力量不是物质的，是内部的资源而不是外部的资源才是行动的关键导因。

229

涂尔干最后关于如何才能改善病态的自杀率的讨论，对其早期观点进行了更为直接的反驳。他认为必须制定出"一种新的道德规则"来。反过来说，这只能靠来自工人与资本家之间及工人自身内部间的更为密切的联系。在这些新的职业群体中，"一旦他们自身同他们所属的群体的关系由此而亲密无间且持续不断，以前几乎闻所未闻的团结感就会涌现出来，以前这种职业环境中的冰冷的道德气氛——这种环境对团体的成员来说仍是外在的——必然会得到升温。"必须形成的不是人的物质环境而是其道德环境，而一旦出现了这种新的感情联合，那么就会产生一种远比任何物质力量或自私群体还要强大的道德规则。

> 由于凌驾于其成员之上，它[这种新的道德规范]拥有全部必要的权威以保证必不可少的牺牲和忍让并将秩序强加在他们之上。通过迫使最强者适度地使用自己的力量，通过防止最弱者无休止地增加抗议，通过唤醒二者的相互责任感和共同的利益，通过在某些情况下对产品进行管制而不致蜕化成病态的狂热，它能以这种激情克制另一种激情，通过为它们划定界线而使它

们得到平息。[81]

一些批判家，特别是英国的和美国的批判家们，对涂尔干理论发展的中期阶段中的互动与联合概念的本质作了错误理解。他们认为，涂尔干所强调的是“结构”的东西，类似于马克思关于社会对意识及经济基础对文化上层建筑的决定作用的理论。或许这些分析家们把涂尔干那种修辞手法当作是对其理论现实的精确反映，但很可能他们犯了一个更为严重的错误，一个涉及理论逻辑性质的基本问题的错误。似乎他们没有辨别出社会学的唯心主义与唯物主义之间的区别来，之所以会如此是因为他们没有将行动的问题和秩序的问题区分开。涂尔干强调社会约束的集体的、超个人的性质，而他的这一理论表现出了与马克思的相似性。但是存在着互动的社会“结构”，这一事实无论怎样并不预示唯物主义倾向，因为关键在于集体秩序的性质，而不仅是其存在。[82]只有当我们理解了体现秩序的行动之特性之后，秩序才能获得特别的规定。对涂尔干来说，这种行动是反工具性的，其动机是团结感和利他主义情感。因此秩序是主观的。它存在于行动者的内部，而不能从外部为他提供非个人的、独一无二的选择。涂尔干的秩序是目的而非手段的构造；它不包含将稀缺手段组织起来进行统治和控制的外部强力。涂尔干不会顾虑这种外部强制，正像马克思不会顾虑秩序的内在根源一样。涂尔干不是哲学意义上的唯心主义者；他从本体论上承认外在于行动者的客体：因此他才强调联合。然而重要的是这些社会客体是怎样活动起来的。对涂尔干来说，世界上的社会客体的安排代表着感情和道德的社会分布。他的兴趣不能被描绘成在于由社会所构造的感情上，相反，在于由感情所构造的社会上。他创立了社会学的唯心主义，他最伟大的

成就也就在于这种创造上。

当然,也有不少评论家注意到了涂尔干理论中的非客观主义特性。然而,即使在他们中间,对于这一成就的真正性质的说明也往往存在一系列的混乱。有的认为这种理论本身是充分的,而拒绝承认涂尔干精心炮制的新观点之片面性;有的认为涂尔干一直保持着这样一种严格的规范论观点——这实际上就是说,其中期阶段的著作仅仅是《社会分工论》以及他最早的著作的扩展与放大。[83]我的观点是,涂尔干中期的著作代表着一种异乎寻常的成就,它是与其早期著作的倾向根本对立的。在1893年到1896年后期,涂尔干开始重写其最早的社会学理论的中心议题。涂尔干在《社会分工论》中声称集体主义的功利主义模型基本上是正确的,他的这种观点使其历史理论变成某种毫无生气的马克思主义分析,而他的中期阶段就是由此开始的。在这个阶段结束时,他彻底抛弃了功利主义模型并开始形成这样一种理论:这种理论不再模仿马克思主义,反而对它作了最具挑战性的选择。

1.3 涂尔干的变革的理论性质和理论原因

不考虑其思想的最一般层次是不可能说明涂尔干著作中出现的这种断裂的。涂尔干只会对《社会分工论》中的理论观点强烈不满, 231 这种不满可以通过那部著作中的异乎寻常的矛盾心理而得到部分的证实。而且,我还说明了,这种预设前提的矛盾、这种在大胆的主张与同样大胆的否定之间的犹豫,自其学术生涯的一开始起就给涂尔干著作涂上了某种色彩。而唯有这种长期存在的理论不满才能解释涂尔干何以会在《社会分工论》刚刚出版不久就写出那两部含蓄地驳斥它的著作——它们实际上又回到了早期观点上。无疑,任何政治

环境的变化都不可能扭转涂尔干的发展方向，如果他没有这种倾向的话。学术上的批判性的反应也没能促使他如此愤怒与沮丧并最终作了内部的修正，如果他开始的观点不是如此不可靠的话。相反，这正是因为他本身对《社会分工论》中的观点感到如此深刻的忧虑，其他这些发展过程才会产生这样一种结果。

1890年代标志着马克思主义在法国社会的复兴。这部分地是受在政治与经济领域中不断增长的阶级冲突所刺激，如下列事实所表明的：1893年的选举有50位社会主义者——不管怎么说他们都是马克思主义者——进入了法国议会，以及作为这个阶级之特征的工人的罢工与抗议高潮。[84]这些社会进程起初肯定不是受马克思主义意识形态的刺激，不过这些过程的形成之重要原因在于马克思主义理论越来越引起法国知识界的重视。[85]一流杂志如《形而上学与伦理学评论》及《哲学评论》——涂尔干的大部分早期重要著作都是在这上面发表的——就社会主义理论展开了持续的讨论并发表了无数的马克思和恩格斯及其信徒的著作。法国最早的专门的社会学杂志《国际社会学评论》还以可观的篇幅发表论社会主义和马克思的文章；而在第一期《国际社会学年刊》上，历史唯物主义成了许多作者关注的焦点。这种对马克思主义的新的热情甚至蔓延到了涂尔干的内部圈子中。“在他的学生中的许多最有才华者”，涂尔干的外甥及助手马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)写道，“都转向社会主义，特别是马克思主义。”莫斯还说，“在一个‘社会研究’圈内，许多人考察了《资本论》，正如他们另外也研究斯宾诺莎一样。”[86]

这种背景使得涂尔干在1890年代前期的范畴能够从假设上加以重建。他刚刚结束其第一部主要著作就开始对它感到后悔，在结束此书后他就进行了进一步的修正。然而，他总是不断地将其思想

体系的主导趋势加以翻版——似乎又与他刚出版的上一本书非常相似:不仅在对社会主义和科学的意识形态信念上,而且在预设上以及在对现代社会的经验分析上都非常相似。他可能非常想使自己的新观点同马克思主义观点区别开来,当然不用说这些新观点不论怎样也是同他以前的观点相区别的。当他意识到他的法国读者们把他看成是一个马克思主义式的坚定的唯物主义者时,即使他本身不是一位马克思主义者,但他的沮丧心情也很容易想见。[87]

232

几乎无一例外,在出版《社会分工论》之后的四年中,涂尔干所受到的评论都把他后来的著作仅仅当作是这第一部著作的延伸而已——正如他本人曾要求读者的那样。而且他们都一致同意《社会分工论》的取向是片面的唯物主义。[88]涂尔干甚至连这些评论中的正确部分也从不加以承认,他对它们的更为强烈的愤怒一直贯穿在其后来的岁月中。1895 年在《社会学方法的准则》第一版序言中他就抗议"评论家们称之为我们的'实证主义'的东西",并反对说虽然他的方法"可能会被认为是很粗糙的,而且可能被称为'唯物主义'",但它实际上不是这么回事。[89]在 1901 年第二版序言中,涂尔干似乎更为沮丧,因为"对于我们自己所表述得最明确的论点,有人随便对我们进行品头论足,而他们的观点一般都和我们自己的观点毫不相干;对手们在对这些错误观点进行驳斥时还以为他们正在驳斥我们呢"。[90]在提出第一次抗议之后的第二年即 1896 年,他又写了一封充满义愤之辞的信以抗议另一位批评家的观点。[91]在 1898 年年轻的涂尔干追随者切莱斯廷·布格累写了一篇很长的批判文章以驳斥另一种对涂尔干社会学的"错误解释",而涂尔干在给布格累的私信中抱怨说他"做梦也未说过没有任何心理学的背景也能搞社会学,或者说社会学不是某种形式的心理学"。[92]次年,涂尔干写完了《自杀

论》最后一节:“在作了这种解释之后我们不希望遭到更多的指责,而希望深入到社会学内部去以取代表面的研究。”[93] 15 年之后他仍然有同样的抱怨。在《宗教生活的基本形式》中他反对给他的作品贴上唯物主义标签,并提出“希望[这种]分析及以后的分析能结束那种对我们的思想的不切实际的解释——不止一次的错误理解都源于此”。[94] 然而正是这种早期阶段的批判最尖锐地刺痛了涂尔干,因为那时他还不像他在晚年那样是著名的导师。莫斯回忆到涂尔干相信人们攻击他为唯物主义者而使他没能在巴黎得到教授席位,而这正是他执著追求的,也确实应该得到的。[95] 这一实际的考虑只能加重涂尔干已有的沮丧感。

涂尔干所面临的社会与思想气候决定了其理论任务的紧迫性:他必须找到一种既能说明集体秩序而又保留个体行动者之独立的方式。为此他就不得不和早期著作中的某些主题分道扬镳了。在 233 1893 年他开始了这项任务;来自其批判者的敌视,以及他之担心与法国知识界中心的隔离,这些都促使他加倍努力去详细阐明自己的新提出的观点。出于名利上的动机及教学上的志向,加之理论的和意识形态的原因,他与《社会分工论》决裂了。由于自己的良知和别人的好意,涂尔干想澄清自己的名誉。我们看到他的这一努力的第一批成果表现在 1894—1896 年间的著作上。这种理论上自我澄清的努力在以后一直持续着,并取得了突出的成果。

2. 使道德精神化:作为意愿秩序之模式的宗教

涂尔干从来没有抛弃他在中期阶段所建立起来的一般模式,即集体秩序的主观化——菲卢瓦(Filloux)称之为关于“表达的因果关

系"的理论。[96]人的双重性一直是涂尔干以后著作中的主题。这种观点的最自觉的表述出现在1914年他一生中最后几篇论文当中的一篇。在这篇文章中他批判了功利主义理论家的信条,即"人是唯一者","而道德活动只是利己活动的另一方面。"[97]相反,涂尔干强调双重性是"我们的属性中最具特色的"。[98]他承认在我们的属性的某部分中,我们关心诸如饥饿或干渴的"感觉与感觉倾向"。但他认为这些欲望只能是利己主义的:"它们形成了我们的个性并把它作为其目的。"然而,我们的属性中的另外部分则涉及"概念思维和道德活动;"涉及一种能力,这种能力的"标志是这一事实:他们所遵从的行行规范可以普遍化"。因此,从定义上说人类属性的这一部分"实现的是非个人的目的",因为"道德的出发点就是奉献,就是忘我付出"。[99]但对于人类的双重性的最丰富、最精彩的阐述体现在涂尔干的偶然的讨论中。例如,在1902年为《社会分工论》作的序言中,他写道,个人之间的联系仅仅是"为了得到沟通的乐趣(*le plaisir de communier*),使一个人能理解许多人。"[100]同年,在论职业伦理的演讲中,他更充分地表达了这种观点。

> 当具有共同利益的个人走到一起来时,他们的目标不是仅仅为了保卫自己的利益、为了在面对竞争性联合时确保他们的发展。相反,联系只是为了得到一种和同伴混在一起的乐趣,一种在对手之间不再有失落感的乐趣,以及一种沟通的乐趣一样,总之,一种能用共同道德目标引导其生活的乐趣。[101]　234

这种对生活在一起的先天欲望一直是涂尔干对集体秩序的主观说明的分析基础,因为正是这种要求促使个人尽可能加深与别人的非

功利主义联系。涂尔干对行动和秩序之的关系的精彩描述莫过于那些演讲中的一篇了,这些演讲在他身后结集为《道德教育》一书出版。

> 有人会说,因为利他主义的动机只有在满足了自己之后才给我们以满足,所以它们和其他动机一样都是自私的。但总会存在着这种重大差别:一种情况是我们在追求我们私人的目标的过程中得到了满足;相反,另一种情况则是我们在追求这样的目标——虽然它们象征性地渗透着我们的意识,但它们却不是我们的人格中特有的因素——中得到满足。[102]

和别人的联合一旦产生,就会使感情释放出来并得以传染:涂尔干在不同的场合都把这种能量描述成一种自由潮流、一种液体、一种流动。[103]但联合还使这种液态的情感结晶化,因为一旦它从个体之中开始运动,它就能重新形成各种不同形式、不同程度的固态。有时这股能量"如此地物质化从而成为外部世界的因素",但即使这样集体秩序也保持着其主观特性,因为只有人类的感情"才附着于这种物质基础"。[104]

然而,涂尔干对中期阶段的理论远不满意。如果说他从未在最一般的层次上抛弃这种模型的话,那他也会因为它未能说明他所设想的自愿秩序而不快。他在《自杀论》中说:"我们必须承认,对于集体感情来自怎样一种复杂过程,我们只有一个模糊的观念。"

> 对于单个个人的精神状况是如何以及根据什么规律组成的,我们仍不知道;对于因群体存在而产生的远为复杂的组合之机制,我们知道得更少。我们的说明经常仅仅停留在类比上。[105]

虽然涂尔干从没有明确地指出他的保留观点是什么，但只要理解了其理论宏图它们就不难被看出。涂尔干关于社会事实是如何影响个人的模型仍然保留着某特机械论特征。例如在《自杀论》中，尽管他对作为秩序之表现的内在意志很敏感，但他通常却用一种极不同的方式来表述自杀的原因。他坚持认为，自杀的倾向通过击中"个体的弱点"而引起死亡，"最容易在外部的趋势——它推动着自我毁灭——中找到突破口"。[106]这种经验陈述的、决定论的、半唯物主义的特征，很明显是与涂尔干的理论意图相矛盾的。[107]他必须进一步了解集体感情所由形成的"复杂过程"，进一步了解"精神状态的规律"，才能实现其理论宏图。

2.1　"启示录"：涂尔干对神圣性的研究

在其学术生涯后来的较稳定的一个时期，涂尔干谈到了使他得以解决在这一中期阶段中遇到的困难的"启示录"。"直到1895年"，他说，"我才清楚地认识到宗教在社会生活中扮演的基本角色。"

> 在那一年我第一次发现了从社会学角度研究宗教的方法。这对我是一种启示。1895年标志着我的思想发展中的分界线，以至于到这种程度：我所有以前的研究都必须加以重新对待以便和这些新的观察相一致……[这种新的取向]完全归因于我刚刚完成的对宗教历史的研究，特别是对罗伯逊·史密斯(Robertson Smith)及其学派的著作的阅读。[108]

涂尔干在此提到了他在1894—1895年波尔多大学的学院生活中首次进行的宗教研究；不久我们将会看到，对宗教的作用的发现或再发

现确实对其社会学著作产生了巨大的影响。实际上,在《自杀论》付印时涂尔干就已经进入了一个新的理论发展阶段——强调社会生活的“精神”的方面。因此,在转变性的“中期阶段”历程还未过半时,涂尔干就意味深长地开始重新考虑关于社会生活和联合的那个模型,它本身形成了某种其思想发展过程中的重要的变化和决裂。正如涂尔干所述,这种新的思考是受他对宗教的研究的刺激和引导的。尽管这似乎没有像他想使我们确信的那样具有如此的革命性意义,不过这种研究的意义却是比一些注释者们所认识到的要远为深刻。

236　1895年涂尔干面临着与我以前描述的困境——它刺激他最初脱离工具论理论——完全相同的两难困境。一方面,正如以上所见,对这种新的理论发展阶段他不完全满意,尤其是因为这个新阶段没有充分阐述自愿秩序——而这恰是他梦寐以求的。而且,同时他坚信他的批评家们没有意识到《社会学方法的准则》所提出的理论出发点。几乎无一例外地,这些评论家们都把《社会学方法的准则》仅仅看成是其早期著作中的唯物主义方法的扩充——正如他本人所明确劝告的那样。由于这种原因,涂尔干必定感到需要寻找一种方法使他关于社会秩序的革命性主观化说明既明确又严谨。正是在这一背景下他对宗教进行了研究并读到了史密斯及其追随者的新的民族学著作。不久,他根据直接的宗教的模型来铸造世俗社会。由此,他尽可能直截了当地、不被误解地阐述其理论体系的意志主义特征。[109]

在研究史密斯时,涂尔干同史密斯一样都强调人类实践或联合预示着观念信仰的有关原则;[110]两人的区别仅在于史密斯所思考的内容是信仰与宗教活动实践之间的关系,而不是与一般社会行动的关系。涂尔干如此地为史密斯所吸引,因为他自己走的也是一条类似的路径。因此,令人困惑的是,涂尔干在公开言论中坚持认为他

对史密斯的研究确立了一种更根本的断裂——它促使他彻底地对其以前的全部著作进行重新思考。然而人们可能会回想起涂尔干从未公开承认、他自己也可能从未意识到他的著作已经和其早期的出版物《社会学方法的准则》发生了戏剧性的转变。不幸的是那些注释者们在承认涂尔干著作存在不连续性的同时,又接受了他自己所说的宗教研究对于他的独一无二的影响。然而,这些批评家们找不出涂尔干为什么显然没有自觉到这一点的理由;他们只是简单地相信他的话,认为宗教研究标志着其特有认识论的断裂。但是人们将会不完全接受涂尔干自己的原话,因为实际上他并没有真正抛弃他1895年以前的社会学。的确,正是其早期的转变所带来的推动力促使他如此迫切地在宗教人类学中寻找出更多的意志主义词汇来。关于联合的主观模型早在1894年就已经确立了。当涂尔干在次年即1895年研究宗教时,他更多的是在趋同而不是从根本上决裂。涂尔干不是希望重新开始,而是在这些关于宗教的论著中发现了一种最终完成其理论发展的方法。他是为了和他自己关于联合的理论之发展彻底配合而去阅读这些宗教理论的。因此,他不是采用某种宗教模型并仅仅把它应用到世俗社会中,相反,在他关于神圣世界的理论和关于世俗世界的理论中存在着不断的相互作用。人们会发现,这种相互关系的最好例子莫过于涂尔干在1899年发表的关于宗教的第一篇重要的文章,这篇文章明显地受其中期阶段社会学的影响,尽管它也以某种根本的方式来摆脱其影响。 237

虽然涂尔干在上一年就已经写了论原始宗教的文章,但只是在这篇论文即"论宗教现象的定义"中,他才在一般意义上详细阐述了其新的思考。涂尔干认为,宗教的组成不仅仅包括信仰,也包括实践。[111]他首先通过批判这样一种观点——即出于某种原因,宗教是

由一种关于神的存在的观念而形成的——来建立起他的上述论点的。[112]他说神只是神圣事物的一个例子。然而,他认为更重要的是,没有仪式或礼拜也就没有宗教。[113]仪式实际上只不过是某种类型的实践或“确定的行动方式”,这种基本行动是一种“同情性”行动。[114]

但涂尔干非常正确地根据其以前关于联合的理论而注意到这种关于行动和信仰的定义没有把宗教从其他类型的世俗活动如道德和法律中区分开来。他争辩说,区别在于宗教“是关于神圣的事物的实践总体”。[115]那么,宗教现象的重要性就在于它是神圣的,涂尔干将此定义为某种唯一性,也就是说“社会接受了这些神圣事物就不允许其成员否认它们”。[116]首要的是,神圣信仰是由这种否定性“禁令”的特征所决定的,但就这个词的传统含义来说,禁令通常不一定是惩罚,违反禁令也不是一种犯罪。不过,神圣信仰是以强制性方式来体现自己的:它们的力量更多地只是来自对报应的尊重而非对它的畏惧。[117]只有定义了仪式的作用以及宗教的本质之后,人们才能理解涂尔干最后对神圣性下的定义。他说,正是个人主义形成了这种神圣性,才集中体现着集体的感情。[118]通过赋予集体感情以物的形式,由此来组合、统一整个社会,这是一条规律。[119]

这种关于宗教现象的定义同涂尔干中期阶段的理论模型之间存在的类似是再清楚不过的了。正如他以前曾定义过的社会现象一样,宗教也是由实践和信仰所组成的。实践是建立在导致联合的同情心基础之上的,而这种联合产生了以或多或少物质化的形式而象征感情的实体。实际上,到 1899 年的那篇文章的最后一页,涂尔干已经彻底修正了使他一直坚持认为在宗教的与世俗的事物中存在着差别的那种观点,因为现在他承认世俗现象也可以分享神圣。他承

238

认“在科学和宗教信仰之间真正存在着中间形态；那种表面看起来是世俗的东西却凝聚着共同的信仰，诸如旗帜、国家、政治组织的某种形式、英雄人物或历史事件”。实际上，他得出结论说“它们在某种程度上是和真正的宗教信仰难于区别的”。两者是完全一致的。“祖国、法国革命、贞德(Joan of Arc)”，涂尔干得出结论说，“对我们来说都是神圣的东西。”同样，它们也具有对违反禁令的行为具有约束性，如同真正的宗教事实一般：“我们不允许它们被触犯。”他说，“舆论不愿意允许某人对民主的道德优越性、对进步事实[或者]对公平观念进行辩驳，正如同基督教不允许对其基本教义产生疑问一样。”[120]把宗教信仰同世俗信仰相区分开来仍是可能的，但神圣的特性就不再是区别的要点了。区别不在于神圣性这一事实上，而在于其内容上；神圣信仰只有当它们接受彼岸界的存在时、当它们是一种宇宙论时，它们才能成为宗教。[121]但是任何集体信仰都不可能抹掉神圣性本身的标记。正如我们只能根据颜色来觉察事物一样，涂尔干写道，“社会本身就象征着其生命并象征着与之有关的、在神圣事物的形式下的客体。……它给它们涂上了宗教色彩。”[122]神圣信仰覆盖一切事物，因为“社会本身精心制作出了这些事物的象征”。这些因素“根据社会精神的正确规律而组合在一起”。[123]

由于涂尔干对神圣性的定义的变化，因而他自然会急于将其中期阶段著作中的社会学的形式应用到宗教上去。如果宗教从形式上说基本上是社会的，那么社会从形式上说基本上也是宗教的。涂尔干以写有关宗教现象的文章为开始，可他却以写宗教的社会作为结束。结果他真正想说明的是，世俗过程实际上也具有宗教形式。现在他将能够发现“精神生活的规律”了——而仅仅在两年之前，即在《自杀论》最后几页中，他却自认为要发现这一点是如此的困难。很

明显,通过类比于宗教生活,他就会发现它们。

在指出涂尔干对宗教的研究是如何改变了他关于世俗生活的理论之前,我必须提起这一重要的、几乎不为人理解的事实:从实质上说,涂尔干的宗教社会学在1898年之后从来未发生过变化。的确,14年以后他出版了可能是他的最为不朽的著作《宗教生活的基本形式》——它探讨的完全是同一主题。在此书中,他的理论更为分化、更为细致,他的经验参照系更为巨大,他的预设也更为复杂、更为系统。正如他在其开篇的理论讨论的注脚中所说的,在1912年他更关心的是神圣信仰的实际内容而不是其形式,这一点也是属实的。所有这些都是真的,但《宗教生活的基本形式》在其关于宗教过程的模型上仍未同他的那篇早期论文相决裂。

239

涂尔干的基本点还是在于批判这样一种观点:宗教可以被定义为涉及神的东西。而他也是以相同的方法来这样做的——通过对宗教的勾画而强调联合同借助于联合而产生的观念之间的辩证关系。

> 宗教生活的这两个要素如此密切相关以至不允许有任何基本的分裂。从原则上说崇拜来自信仰,然而崇拜却会影响信仰。神话大多数都是模仿宗教仪式的,以解释宗教仪式,尤其是仪式的意义不明显的时候。……所以我们的分析中的这两部分就不能没有重叠。[124]

虽然此时的参照系是图腾对象而不是人格化的神,但他的关于这些观念的社会或群体的参照系的论点却是相同的,并像1898年的论文竭力提到其中期阶段著作中关于联合的理论一样。他说,图腾是神的"外表、可见的形式",但它也是"被称为民族的确定社会之象

征”。“如果它既是神的又是社会的象征”,涂尔干问,“难道不是因为神和社会合为一体?”“所以图腾原则”,他得出结论说,“只不过是氏族本身而已,是在作为图腾物的动物和植物的有形的形态下进行的想象,它是人格化了的、象征性的。”[125]涂尔干此处的语言比以前更为精确;他使用“象征”一词意指群体变形为符号这一特殊的过程,也用于指符号本身的特性。然而他的实质性的观点却和以前没有区别。而且他再次认为虽然这些符号有其社会基础,但它们本身却是社会秩序的基本根源。他说,“民族……如果没有图腾就无法存在。”[126]图腾正是“神圣事物的型态”,它是对产生群体的那种对相同的神圣事物的主观接受。[127]

> 单一的氏族中的成员既不能通过共同的居住地也不能通过共同的血缘关系而团结在一起,因为他们不一定是同宗的,并大量分散在部落领域中的不同部分上。他们的团结统一只能来自他们的相同的姓氏和相同的标志,来源于他们的这一信仰:他们与相同类型的事物具有相同的关系。[128]

《宗教生活的基本形式》详细地讨论了这一辩证关系的两个方面,即实践和符号。尽管涂尔干对由实践到符号的转变比以前有了更清楚的理解,但他的一般理论逻辑则是相同的。仪式实践所象征的“社会组织”的出发点是一种精神的力量——他用人类学的语言称之为“玛纳”(mana)。这种超自然的力量是发散的能量,是一种“促成”人类联合的“无名的、超个人力量”。[129]仪式是联合的基本形态,它对这种精神能量的释放和强化是必要的。

240

> [仪式上的]集中过程这一事实可以作为格外强有力的兴奋剂。当人们[氏族成员]聚集在一起时,通过他们的集体的兴奋就可以形成一种类似电一样的东西。在所有的头脑——它们对外部印象都极为开放——中感情的表达都是畅通无阻的;每一个人都根据别人而作出反应,别人也根据自己而作出反应。原始的推动力就是这样运作的,随之不断增长,并以排山倒海之势向前推进。[130]

在中期阶段的著作中,这种不断加强的感情本身被看作是群体中的新的集体感情。然而由于现在有了关于宗教过程的模型,涂尔干就更为清楚地了解到在强烈的群体感情和集体观念之间还存在一定的距离,而这一裂缝只能由作为宗教符号象征之核心的相同类型的创造性的转变过程来弥合。他写道,“图腾真正只是由物质的形式所构成的,在此形式下想象力代表着这种非物质的内容[如玛纳],这种能量扩散到不同类型的事物中去,这才是崇拜(cult)的真正对象。”[131]从仪式化联合的高度来看,当感情的“兴奋”已经达到了狂热的程度时,个人就将转而以图腾的形式来“象征”占优势的感情。在谈到仪式时涂尔干说“这些物质的花招只是外部的形式,而隐藏其中的则是精神的合作”。[132]

图腾符号的神圣性来源于它们所体现的巨大的能量。“深沉的感情都固定在图腾符号上了”,涂尔干说,“因为这是它们能够固定于其上的唯一的具体对象。”[133]这种物质形式能使集体能量有效地超越于实际互动本身:“图腾是使个人同这种能量的源泉发生关系的手段。”[134]

> 它继续将它们[集体感情]引入心灵并加以应用,纵使集合已经解体;因为它维系着这种集合,它被刻在宗教崇拜器具之上、刻在岩石四周、刻在纽扣上,等等。通过它,深沉的感情就可以永远维持下去并得到再生。任何事物的出现似乎都受到它们[感情]的直接的激励。[135]

241

由于神圣性是建立于人的感情之上的,所以它就具有一种高度流动的形式;而由于这种流动性,神圣性就很容易流到其他事物之中去。涂尔干把这描述为“异常的传染性”。“即使是最表面的或最迂回的接触”,他写道,“也足以能够使它(流动性)从某一对象传到别的对象之上。”[136]换句话说,神圣事物的感情根源——它被认为是使集体结构得到加强的行动类型——再一次说明了其指令性力量,因为神圣性不仅由于它跟发散的能量有关因而它本身就是强有力的,而且它还能仅仅通过接触就使其他事物成为强有力的。必须提高警惕以防止那些不是从与神圣事物的接触中得以观念化的事物,这种责任建立起了一系列完整性的仪式实践活动——涂尔干称之为消极的仪式或禁忌。禁忌“本身只限于禁止某些行动方式”,禁忌激发起对神圣事物的虔诚敬畏。[137]相反,主动的崇拜是受一种对宗教的感染性流动这种完全相反的态度所激励的:人们受到鼓舞乃渴望和宗教接触,而秩序通过将能量的这种流动引导到某些特定的方向上去而得以实现。[138]

因此,仪式的联合产生了神圣信仰。这些信仰反过来又支配着联合本身。但是由于神圣性使感情物质化并给予它以超出它所由产生的行动之外的力量,那么神圣性本身就会失去力量——除非它能通过联合中的感情而加以周期性的复元。这就是创造与复兴之仪式。在

后一种情况下,"仪式……只能维持这些信仰的生命力,使它们不至于从记忆中抹掉,总之是使集体意识中的实质性因素得以复活。"

> 通过[仪式],群体就周期性地使它本身的及其整体的感情得以更新……光荣的纪念品被制造出来了以再次呈现在他们[群体成员]眼前,他们感到自己同这些纪念品有血缘联系,并赋予它们以力量感和信仰感。[139]……通过这种方法,他们彼此都表现出他们是同一道德共同体中的成员,并意识到了将他们统一起来的那种血缘关系。仪式本身并不仅仅限于表达这种关系;它还创造或再生出这种关系。[140]

因此,涂尔干在1912年所作的说明的结构同他在1898年就已提出的模型非常相似。如同以前的著作一样,涂尔干在后期著作中也将关于非理性的联合的模型运用在宗教秩序上。正如他在这本后期著作出版后不久对其意图的描述中所说的那样:"我们试图表明神圣事物只是集体观念而已,这种集体观念自身则定格在物的对象上……我们赋予这些观念的特殊的优点并不在于作为外在力量的神秘的行动;这些优点只是那种具有独特的创造性和丰富性的精神活动——可以对它加以科学分析——的结果,由此众多的个人意识得以互相沟通并形成一种共同意识。"[141]对于他的早期论文和这部后期著作的对应关系的理解是至关重要的。首先,这种理解用完全不同的眼光来对待涂尔干在1898年到1912年之间出版的不同著作。正如下一章将要详细说明的那样,我们不把《宗教生活的基本形式》中的宗教理论看作是同其以前著作中的有关"社会的"内容相背离的——而绝大多数批评家们则是如此。现在我们可以了解到情况实

242

际上恰恰相反。如果在1898年涂尔干就已经形成了一种关于宗教行为的成熟理论，那么他后来的著作就只能由此而确定了；对许多关于这些后期著作的传统观点都必须加以根本的纠正。

然而，在早期的与后期的宗教言论之间存在的相似性，对于理解涂尔干最初转向宗教的理论原因也是很重要的。我在上文中就指出过，涂尔干没有通过研究宗教而仅仅去证明其中期的理论，而是由此去超越其中期的理论。正如在他1898年的文章就已清楚地加以了充分阐述的那样，他对宗教的社会性质的洞察，使得他对社会的宗教性质很为敏感。他的宗教理论没有简单地重申观念的社会基础。对于感情形成观念时的方式以及这种感情的体现者所形成的秩序是如何依赖于一种精神信念的，它都提供了更为微妙、更为积极的理解。《宗教生活的基本形式》中更为精致的宗教理论将这一点表现得更是显而易见：涂尔干对宗教的研究，为从非理性联合中形成的秩序描绘了一幅意志主义色彩更浓的图画。换句话说，他对宗教的研究清楚地阐述并巩固了他的新的、反功利主义的社会理论。当涂尔干开始创作《宗教生活的基本形式》时，他说他把原始宗教作为自己的研究对象并不是因为它本身固有的趣味性，而是“因为与其他类型的宗教相比，它似乎使我们更容易理解人的宗教的特性”。[142]正是这种对人的基本的“宗教特性”的理解，才使得他超越了其中期阶段的著作。

2.2　涂尔干的宗教社会学对其中期著作的影响

虽然还不清楚涂尔干开始研读宗教人类学著作时是否为了解决其中期阶段所遇到的困难，但无疑他认为结果将会是如此。他对宗教的理解使他能够观察到社会的宗教基础，并且在这两个领域之间加以直接的、明确的类比。例如，他提到“道德中的神圣特征”，提到

“神圣特征标志并一直标志着道德事物”。[143] 如果没有“宗教的特征”，他认为，“任何伦理道德都不复存在。”[144] 同时，他还为宗教与世俗道德之间存在的密切关系作出历史的解释。“若干世纪以来”，他说，“道德和宗教就密切相关，甚至完全融为一体。”“很明显”，他得出结论说，“道德生活未曾能够——将来也永远不可能——抛弃它与宗教所共有的全部特征。”

> 由于这两种事实的秩序已经如此密切地联系在一起，由于它们之间的密切关系维持了如此长的时间，所以它们就不可能相互游离、相互区分。而一旦如此它们就必须完全发生变化并由此改变它们的性质。[145]

但他的推理既是分析的和理论的，也是演进的和历史的。“要理解道德生活是很困难的”，他说，“如果我们不把它和宗教生活联系起来的话”：“在宗教中必然存在道德，而在道德中也必然存在着宗教因素。”“事实上”，他得出结论说，“现代的道德生活就融于宗教之中。”[146]

那么，道德就以宗教的方式而起作用。为了了解道德是如何发生作用的，只需将宗教过程世俗化就够了。涂尔干也正打算这样做。

> 我认为——并坚信——神圣性可以用世俗的方法来表达。**实际上，这就是我的态度的明显标志**。我不和功利主义者合于一流，他们误解甚至否认道德中的宗教因素，并认为神学是超然存在物；相反，**我觉得有必要用理性的语言来解释它而同时又无损于它的全部特征**。[147]

在另一处涂尔干说，当道德和宗教融为一体时，道德就明显地来自一种超然的存在，而且其神圣性也是一目了然的。道德采取了一种世俗的形式，现在任务就更艰巨了。为了进一步理解其神圣性，我们就必须了解到即使它现在只是一种纯粹的经验现实，它也仍是这样一种现实——“上帝的观念[本身]仅仅是象征性表现。”[148] 当然，这样的说明正是涂尔干关于宗教的社会学分析中的要点。神圣的观念同样是社会力量和精神力量的产物——如同集体感情一样。反过来说，这种观点使人们得以了解到，即使是世俗道德也具有某种神圣形式。通过这种“理性的语言”，涂尔干就能够将神圣概念运用到世俗生活中去而又无损于其任何“特征”。我现在就要对此进行说明。 244

涂尔干从宗教中将三个核心概念引入到他的关于世俗生活的理论中去。每一个概念都使得他对主宰精神生活的“规律”的定义更为安全可靠，这些概念通过对超乎寻常的意志主义(他现在开始相信它是社会秩序的整体的特征)的说明使他能够详细地阐述这些“规律”的运作。这些概念便是仪式、权威和象征。

在其中期思想的革命性决裂中，涂尔干意识到联合具有感情的基础而非工具性基础。然而，这种描述被机械论残余、被原子的互动及其释放出类似于电的能量这样一幅画面而弄得漏洞百出。通过把宗教仪式类比于这种联合，涂尔干最终能将机械论的和过于反意志主义的因素从其说明中剔除掉。仪式代表联合——本来是感情的和自愿的联合，而行动者仅仅由于狂热地信奉他们的神并且彼此依赖就加入到这种联合中来。因此，关于仪式的模型使涂尔干比以前更为激烈地强调作为信仰之基础的感情实践。的确，通过在其后期著作中大量使用“仪式”和“教义”的概念以取代其早期使用的实践和信仰等概念，就能够说明其类比的深刻性。

在对宗教的分析中,涂尔干指出仪式是创造性的、礼仪性的。现在他把这些名词应用到世俗生活中去,对仪式概念加以扩展进而包括由“宗教的”信仰所维系的日常的世俗的实践。他现在认为,反过来也可以把宗教信仰看成是由世俗实践而得以复兴的。他写道,“如同过去一样,今天我们经常发现社会不断地从寻常事物中创造出神圣事物来。”[149]这些创造性事件的出现是因为在某些情况下联合能赋予日常生活以超越的特性。

> 在个人之间的行动和反应的基础之上产生了一种全新的精神生活,它将一个对我们来说是一无所知的世界(如果我们孤立地生活下去的话)引入到我们的心灵中。在那些作为危机标志的事件上——即当某种大规模的集体运动支配着我们、超越着我们、改变着我们时,我们就能清楚地观察到这一点。[150]

正如宗教的创造力是周期性的那样,这些世俗事件的出现是由于“某种大规模的集体震动的影响”所致。这种震动把人们纠集在一起,他们的互动创造出了一种新的强烈的感情,使得他们的内心状况发生革命性的转变。

245

> 社会互动……变得更为频繁和活跃。人们比以前更多地期待着对方,更多地聚集在一起。由此形成了整体的生气勃勃的局面——它标志着革命性或创造性的时代。现在这种更大的活力又产生出对个人力量的一般刺激。人们比平时能够发现更多的东西,观点也有更多的分歧。变化不仅仅表现在形状和程度上;人们开始分化。[151]

涂尔干现在认为,这种世俗的、革命性的仪式成了创造现代文明的巨大历史变迁的根源。

> 实际上,当群情激昂之时,使文明得以建立的那种伟大理想就产生了。……比如基督教大危机(12和13世纪中集体性狂热运动)使全欧洲的学者云集巴黎,从而促成了经院哲学的诞生。又如宗教改革和文艺复兴,19世纪的革命纪元和社会主义的风起云涌。在这些时期中,理想趋向于变成现实,因此人们会产生这样的印象:理想很快就要实现,天堂即将降临人间。[152]

正是这些精神的激变确立了西方社会的发展过程。什么东西能确保它们朝着这个方向发展呢?这便是集体的力量;然而这种力量将被自愿地接受:它在形式上将是联合性的。在对联合加以重述的过程中,涂尔干又转到关于仪式性行为的模型上。如果秩序最先是由自发的精神复兴所产生,那么它也会被这种精神的更新所巩固。因为人们觉得需要重新建立这种联合——他们最初正是靠这种联合才得以存在下去,仪式的复兴就是对被弱化的信念的自然反应。"所有的团体",涂尔干认为,"政治的、经济的或者是宗教的团体,都小心翼翼地保持周期性的重新统一,在这种统一中其成员可以通过使信仰趋于一致而不断地形成共同信仰。"[153]

> 任何一个社会都会觉得有必要间隔性地、周期性地维持和巩固集体感情和集体观念——社会的统一及其个性就是由此而形成的。现在这种道德的重建只有通过重新统一、集会与集合的方式——由此各个个人彼此紧密团结,一起来巩固他们的共同感

情，舍此之外，别无他路；因此出现了和有规律的宗教仪式完全一样的仪式，不管从仪式的目的或结果，还是为达到此结果的过程上来说都是如此。[154]

246

涂尔干认为即使是日常生活中的联合最终也可以看作是一种被废弃的仪式经验，“因为可以这么说，在我们的生命中，每时每刻都有能量之流从外部传到我们身上。”

> 一个人如果在通过各种形式而表达自己的同情这一过程中履行了自己的职责，他就会发现他赢得了同伴们的尊敬和喜爱，他就会感到很自在——他通常并不看重这一点，可他依然从中受益。社会对他的好感引起了他自己的感情活动。因为他和同伴们具有道德的一致性，他在行动中就更有信心、勇气和胆量，正如同信徒们深信仁慈的上帝会保佑他们一样。[155]

宗教仪式现在成了所有社会实践与联合的模型：它能解释一种新秩序的革命性创立过程及其在组织活动和日常生活中的存在。涂尔干发现了一种更灵活、更系统的方法来谈论他在其中期阶段著作中最先确定的活动；[156]然而在这种理论发展中，他将其理论进一步理想化了。通过对其感情联合和道德交往的模型加以精神化，他在其后期的预设与其工具论的或多元论的观点之间就产生了颇为尖锐的对立。从涂尔干新提出的理论来看，社会不是由政治或经济来维持的；唯有仪式才是社会的世俗形态。但通过这种过分渲染的意志主义，涂尔干卓越地、高度创造性地发现了一种将个人努力同社会结构联系起来的模型。

如果在涂尔干后期的著作中维系秩序的行动变成了一种世俗仪式，那么秩序本身就可能改变了形式。虽然在中期阶段的著作中，涂尔干知道秩序具有道德的特征而且它是自愿起作用的，但是他对秩序的强制性与外在性的特征的强调部分地掩盖了这种观点。在他发现了宗教社会中秩序是如何起作用之后，他就能够把这种理论意图表达得更为清楚。正如他把世俗行动和宗教仪式联系起来一样，他把世俗秩序比拟于神圣秩序；其中暗含着用自愿服从与神圣权威的观念来代替强制与权力的概念——不管是不是有意的。

涂尔干注意到神圣事物也具有特殊的自我矛盾性：它们激发起了敬仰与畏惧，但同时它们又是爱与希望的对象。[157]这些正是他现在从一般意义上赋予集体秩序的那些属性。他认为道德规则既是强制性的，又是自愿性的。人们服从它们是因为他们不得不如此，它们的威力使得个人别无选择，然而它们被人们所遵循又是因为人们相信它们，"只是因为它们发号施令"。[158]人们服从神圣规则是因为他们相信这是神授的；道德规则具有与此相同的特征。涂尔干说，"道德领域似乎为一座神秘的屏障所阻挡以避免罪犯的接近，正如宗教领域不容被亵渎一样……这是一个神圣的领域。"[159]和宗教规则一样，道德也代表着"一系列的指令"；[160]由于其神圣性而具有的特殊地位，涂尔干称之为"道德权威"。[161]作为道德权威的本质的"精神力量"——因为道德权威是仪式行为的对象，所以精神力量自然产生道德权威——意味着它仅仅是通过自愿的认同而实现其控制的。[162]

247

> 它指挥着使它得以实现的那些行动，为此它不是通过物质强制或者是与之相同的某种观点，而仅仅是通过将它所包含的精神能量释放出来。它的功效只来自其精神性，而正是由于这种标

志,道德权威才能被人所认识。[163]

涂尔干认为,和道德权威相比,功利性约束就毫无效果了,他认为问题在于在这个或那个秩序形式之间进行选择。如果秩序真是强有力的,那么行为的“有用的结果”——例如,不服从是否会产生“有害的后果”——就不会有什么作用。[164]道德权威之有效只是因为它是由“内在的纯属精神的压力”而不是物质力量所构成的。[165]正是由于道德这一社会秩序的权威性基础,涂尔干才能得出结论说“社会以精神的方式促使我们去行动”。

在涂尔干将其宗教理论世俗化的过程中,其第三个重要因素涉及的是仪式行动转变成神圣秩序的正确途径或内部感情和外界客体之间的中介,他称之为“象征”(representation)。重要的是应该了解涂尔干通常是在严格的心理学意义上接受象征概念的,而从19世纪直到现在象征概念也都被看作是心理学领域的概念。从这种心理学意义上说,象征概念涉及感觉论者和理性主义者就精神感知的性质而展开的争论。从其最早的论德国道德科学的著作,到《社会分工论》中的讨论,再经过中期阶段的著作——《社会学方法的准则》和《自杀论》——中的分析,涂尔干清楚地表明了自己的理解:感知不仅仅是物质世界的反映,它还包括一种独立的理智的“象征”;正是这种“理性的象征”,而不是直接的感觉材料,经过大脑神经的整理而变成记忆。涂尔干的这一见解无疑是一个有争议的观点,因为这样他可能会与塔尔德(Tarde)对社会行为的描述相对立,后者把社会行为描述为自动的模仿。然而,其含义要比这更为深刻:这就是说,即使他在追求社会学意义上的唯物主义时,就其认识论看来他也从不是一个唯物主义者。[166]

248

但是马克思也具有反唯物主义的认识论，因此涂尔干很早就接受心理象征这一事实并没有使他的后期理论独一无二。只有当他研究宗教之后，他才重视象征问题。他现在作了一个双重类比：首先在心理的或个人的象征同在宗教仪式中的集体观念的形成过程二者之间进行类比；其次，在神圣事物的这种宗教象征过程同世俗生活中观念的形成过程二者之间进行类比。[167]实际上对这种新的理解的定位是相当准确的；它来源于涂尔干在其宗教社会学中对“神”的地位的再思考。他认为，神本身不是一种强有力的实体，其所以强大是因为它与信仰它的共同体之能量有关。神仅仅是个人自己象征其自身社会中的主导力量时的方式。然而，在这种对宗教中神的作用进行重新思考的过程中，涂尔干没有把象征过程归结成一种附属现象。过程本身必定是很重要的，因为正如我们所回想起的那样，由于注意到了个人观念对宗教生活的作用，才使涂尔干后期的理论避免了早期那种认为道德力量平白无故地约束行动者的观点。因此，在个人互动与群体力量或社会秩序之间，象征就提供了一种重要的中介。它是主观性(的表现)从直接联合过渡到将会支配个人行动的观念秩序的途径。实际上，涂尔干认为，这种以个人为媒介的秩序本身就可以说是由“集体表象”(collective representations)所组成的。[168]

因此，和神圣秩序一样，世俗秩序也是由象征所组成的：这一理解使涂尔干能更为坚定地阐述集体生活的自愿性质。这种象征事实使得我们更清楚地理解到为什么社会结构只是人类感情的外在化，以及与此同时为什么所有外部的社会结构也都被内在化了。换句话说，正是象征过程才能解释外在化与内在化二者之间的辩证关系——涂尔干的成熟社会学理论就是由此而建立起来的。

象征从形式上说可以主观地归因于感情。如果所有的社会事实

都是象征,那么这种事实必定是感情的外在化过程的产物,实际上也就是感情本身的产物。象征经常是物质的东西,但这仅仅是因为同抽象概念相比物质性通常为感情的表达提供了一种更为恰当的方式。[169]实际上,因为象征仅仅赋予感情以形式,它们(象征)——不管是宗教的、法律的、道德的、政治的还是经济的"事实"——也感染上了信徒们称之为神圣的那种"精神性"。[170]任何外在因素的象征,不管是物质的东西还是道德的观念,都使这种因素变成了我们内在的东西。说到底,象征某种事物就是赋予该事物以一种内在的观念。

249

> 我们不可能附着于外在的事物(不管其性质如何),如果它没有显现在我们面前,我们对它没有任何的概念、对它没有任何感情的话。……仅仅由于这种事实——即我们确实是把外在客体呈现于我们自身——外在客体就变成了某些内在方面。它以象征——象征就是其表现——的形式存在于我们中间。[171]

因此,象征就是人类实践活动超越主观与客观之对立的过程——而社会学的唯物主义正是建立在这种对立之上的。由于象征的存在,"事物、外部的事物就渗透到我们的意识中,并和我们的内在生活紧密地混合在一起,和我们自身的存在交织在一起,反过来我们也将我们自身的存在同这些事物的存在交织起来。"由于象征的存在,"客观世界中属于我们自己的某些事物就已经被同化——或者说我们将它们加以同化——而成为我们的生活的一部分。"[172]物质世界在主观化,同时主观世界也客观化了。"整个社会环境对我们来说充满了似乎是真正只存在于内心中的那种力量。……然而这种力量相互交换,虽然纯粹是观念的东西,但又的的确确在起作用;它以同样程度

的(与自然界的力量相比)必然性决定着人的行动。"[173] 涂尔干指出,由于象征的存在,"我们把利己主义镶嵌在利他主义之中","把利他主义镶嵌在利己主义之中":在这里他的观点同马克思早期的关于实践和人类存在的讨论之类似是再直接不过的了。[174]

很明显,涂尔干使用了象征这一概念以进一步将自己的理论同马克思后期著作中的那种唯物主义理论区别开来。因此,涂尔干在1898年发表的那篇论象征的论文中本可以得出结论说象征的发现将最终结束人们对他的著作的错误批评。他写道,"对我们的错误谴责,其最明显的标志莫过于将唯物主义标签贴在我们头上。""恰恰相反",他认为,"从我们自己的观点看来,如果可以把个人的象征性生活之特有属性称为精神性,那么他就会说社会生活可以被定义为高度精神性的。"[175] 只有在发现了宗教生活的真正性质之后,涂尔干才能把个人的象征之特有属性称为"精神性"。只有在他发现了宗教之后,他才觉得他最终可以使(对他的)唯物主义指责偃旗息鼓。[176]

250

2.3　新理论的巩固:涂尔干对马克思主义的批判与《社会学年鉴》的创立

对宗教的新的理解使涂尔干找到了实现其长期抱负——即将秩序和意志加以协调——的方法。问题在于他解决得也太圆满了。和马克思对唯心主义的批判一样,涂尔干修正社会学唯物主义的尝试也是对社会结构的说明之楷模——这种研究否定了社会学唯物主义的地位。从最初到目前的理论发展使涂尔干为社会学思想提供了一种与马克思的结构主义相对立的理论。

涂尔干本人清醒地意识到由于突破符号秩序而产生的机会:现在他能够创立一种在一般性和视野上都可以和马克思主义相匹敌的理

论。这种新的理论同马克思主义一样也是集体主义的,但无疑又是反工具论的。如果说自涂尔干成为一位社会学家那天起他的目标就旨在创立这种理论,这是不公正的。我们可以回想起,在 1886 年他就同意舍夫勒的观点,即要克服社会主义内部矛盾就只有从"基础上"抛弃马克思主义。然而,在其早期著述中他是绝对不可能这样做的。只有在他研究了宗教之后,他与唯物主义思想的决裂才更具决定性意义。

在 1897 年他的第一篇表述清晰的"宗教"著作发表了,他开始同当时两位重要的马克思主义者进行辩论。其中一位马克思主义者保罗·拉法格是马克思的女婿,涂尔干是间接同他论战的。[177]拉法格评述了由加斯顿·理查德所著的一本论马克思主义的社会主义的书。该书作者既是涂尔干学派中的一员,又是一本论法律的书的作者——那本书为涂尔干第一次与《社会分工论》决裂提供了契机。拉法格指责理查德的论社会主义的著作是反马克思主义的和唯心主义的。涂尔干则根据自己对该书的评论来答复拉法格。涂尔干的评论的大部分内容都是对理查德的尖锐的反马克思思想的溢美之词。然而,在这篇评论的结尾涂尔干却直接对拉法格进行挑战。"我们……惊讶而遗憾地发现",他写道,"对他[理查德]的攻击都来自公认的社会主义学说代言人那里。"[178]在此指责之后,涂尔干指出他自己对社会主义的看法类似于理查德。社会主义作为一门科学的理论来说并不妥当,他写道;相反,应该把它看作是一种集体性的象征:"社会主义首先是一种途径,通过这种途径社会中某些一直在付出集体性牺牲的阶层对这种牺牲进行再现。"[179]换句话说,社会主义的深孚众望或其诱人的魅力不应被看成是作为马克思的关于社会结构的强制性与外在性的理论之有效性的证据。相反,社会主义本身是一种"宗教"力量;因此,其威力只说明了社会生活中的象征特性。涂尔干得出结论说,只有通过

251

深入到社会主义所由产生的基本道德现实中才能理解社会主义。这篇简短的评论使得涂尔干在1895年发表的论社会主义的演讲中的观点更精致而确定。涂尔干把社会主义特别地定义为“象征”，他的这种做法显然使他有信心更直接地向马克思挑战。

然而更为重要的是涂尔干在一篇评论中对安东尼奥·拉布里奥拉的挑战，在这篇评论中他直接把马克思主义当作一种理论体系来对待。拉布里奥拉的《唯物史观论丛》刚刚被译成法文，乔治·索列尔(George Sorel)就在为该书作的序言中盛赞此书的出版是“社会主义历史中的一座里程碑”。[180]拉布里奥拉是他那个时代的一位主要的马克思主义哲学家，他只不过是用一般眼光来提出马克思的理论的。因此，在评论中涂尔干就能够正视在某些主要方面与自己的正在形成的社会学理论相反对的东西。两年前，索列尔分析了涂尔干的著作，发现他竭力想要同马克思相对立(见上注86)。直到现在，在涂尔干有效地使其中期阶段的著作变得更为精练之后，他最终才能够对付索列尔的挑战。

涂尔干的反应显示出在最一般的、预设的层次上他的理论同马克思的理论之区别。在不偏不倚地描述了拉布里奥拉的论点之后，涂尔干赞许地对历史唯物主义中的反个人主义观点进行了讨论。历史唯物主义不把关注点放在纯粹的观念上，或者是独立的个人上，而是集中在一个更为根本的层次上，集中在“相互联系的人们的活动所创造出的社会环境及对自然界的改造”上。[181]但涂尔干认为，这种对集体的强调并非为马克思所独有。[182]马克思的特别之处在于其集体主义理论强调物质因素是第一位的。“正如这对我们来说也是真实的一样”，涂尔干写道，“社会现象的原因可以在个体象征之外找到；从最终的分析来看，把社会现象归结为工业技术的状况、把经济

252 因素说成是进步的主要动力,却是错误的。"[183]换句话说,使他的理论和马克思的理论相区别的是他对行动的性质的描述而不是其关于秩序的观点。通过讨论自己新发现的关于宗教的意义的观点,涂尔干对这种马克思主义的错误进行了说明。和历史唯物主义相对立,他宣称历史学家越来越趋于确认宗教是所有社会现象的最基本的东西。"一切事物",他认为,"原则上都是宗教的东西。"他问道,"与其说是经济决定宗教,毋宁说是宗教决定经济",难道这是不可能吗?[184]涂尔干的注释者们经常错误地将他的宗教理论理解为一种已销声匿迹了的历史唯物主义。还有人在认识到了涂尔干的这种决裂的严重程度之后往往认为从这种决裂中产生了一种与马克思的理论同类的多元论。[185]涂尔干在 1897 年同马克思主义的论战说明这两种观点都是错误的。[186]

自从《社会分工论》出版之后,涂尔干吸引了一大批才华横溢的学生和信徒。在他解决了其早期著作中的突出理论问题之后,他很快就发现了一种表达这种新精神的组织形式。和他的信徒及学生们一起,涂尔干创立了《社会学年鉴》(*L'Année Sociologique*),这本杂志无疑是社会思想史上的一次最早的合作尝试,它形成了一个在人类学及社会学中都留下了不可磨灭的印象的学派。从我们的观点看来,最有意义的是涂尔干明显地把《社会学年鉴》理解成一种渠道以申述其后期著作中的那种意志主义倾向。此刊物的两个组织特征明显地说明了这种倾向以及涂尔干所取得的成功。

第一个特征是:涂尔干在所有争论中给予宗教现象以主导地位。"今年,和往年一样",他在《社会学年鉴》第二卷的重要"序言"中写道,"我们的分析论题都是那些与宗教社会学有关的问题。"他承认,"把最高的待遇授予给这种现象,这一点引起了某种震惊",但他通过

显然来自自己最近的理论洞察的结果来维护上述决定。[187]他说,"这些[宗教]现象正是胚芽,而所有其他现象——或至少是其他现象中的大部分——都是源于此的。"涂尔干声称,"宗教一开始就维持着自身的存在,即使在一种不确定的状态下;从宗教中分离出来的所有因素,以各种方式相互联系、彼此结合在一起,由此产生了集体生活的不同表现形式。"很明显他已经把这种一般性洞察转变成关于宗教与世俗现象之关系的特殊演化理论:"神话与传说产生了科学和诗歌;宗教装饰和礼拜仪式上产生了造型艺术;仪式性的实践产生了法律和道德。人们不可能理解我们对于世界的感觉,不可能理解关于灵魂或不朽的哲学观念,不可能理解生命,如果不了解宗教信仰——它是上述事物的基本形式——的话。"《社会学年鉴》集中说明了这些历史的联系,并因而预示了涂尔干的分析观点。涂尔干在结束为这种编辑安排而进行的辩护时,强调说宗教并不仅仅从历史的角度看是重要的;而从由它所提供的一般理论构架上来看,宗教同样是重要的。他说,"只要认识到它们与宗教社会学的关系,那么大量问题都会彻底改观。"他得出结论说,"因此,我们的努力必须放在对这些联系的寻根究源上。"[188]

253

《社会学年鉴》的第二个突出特点与对宗教的最基本强调无关:即新的、更主观的形态学(mor phology)方法。正如同涂尔干现在赋予宗教以主导地位一般,同样令他的某些追随者大为吃惊的是《社会学年鉴》的第一卷并没有为形态学辟下独立的专栏;而仅仅在四年前它还一直是涂尔干著作中的最突出的方面。在第二卷——也就是觉得必须为此杂志对宗教的强调进而辩护的那一卷——中形态学则有它的独立专栏。但在就该栏目而为其读者作的导论中,涂尔干把这部分当作是与他在《社会分工论》中所作的形态学分析有理论联系

的——自其形态学分析后他的思想就产生了巨大的转变。他继续将形态的变量称为社会的“基础”;然而,由于他在看法上的基本不同,这个名词就几乎成了他以前所应用的同一个词的某种拙劣的模仿。形态学将人口现象和生态现象看作同一的,如涂尔干先前所讨论的,是“组成社会的芸芸众生、他们居住在地球上的方式,以及所有影响集体关系的客体的性质和形式”。[189]然而,他对它们的因果关系的角色分析却完全不同。这些“社会的物质形态”现在被看作是一种外在的环境——尽管它们对行动具有影响,但绝不构成行动要素。在这里涂尔干将其类比于在心理知觉中生理组织所扮演的角色。这种参照特别有趣,因为它也是他为了确立象征在世俗生活中扮演的基本角色而采用的双重类比的基础。他写道,社会现象必定涉及形态学问题,正如同知觉必定有一种神经因素一样;但和知觉纯粹是神经的事物之反映相比,社会形成所反映出的形态学特征就没有那么圆满。形态不是社会的“构成要素”,因此对形态的社会学研究就应该将更多的精力集中在这种形态所由产生的社会过程上,而不是在其不太重要的结果上。社会学应该观察“创造过程”中的形态。

254

> 它(社会学)必须考察不同民族的政治领域中的引起变化的条件、这些领域的性质和特征、人口密度的不平衡。它必须探寻城市集中化过程是怎样产生的、其变化发展的规律是什么,人口是如何补充的,其作用是什么。[190]

当然,这种因果关系分析只能肇始于感情的和精神的联合,而这种联合现在成了涂尔干社会学的焦点。换句话说,在形态学的“基础”之下,存在着一种主观的基础,前者是从后者中产生的。[191]

因此,涂尔干在《年鉴》中所作的形态学分析的结果,就是将这种以前是客观的决定性因素加以主观化,以便和他现在试图形成的激进意志主义理论相一致。他在《社会学年鉴》第二卷的这一新的专栏中所进行的评述使其上述旨意得以实现。涂尔干考虑写作一本就德国和法国的人口及城市发展史进行广泛的横向对比的著作,而且他的评价实际上抛弃了他在《社会分工论》第二卷中争论的主要思路。他指出,物质资源的丧失不能成为人口不断向城市迁移以及由此而形成的人口的不断集中的原因。恰恰相反,人口迁移只是更大规模的更一般的集中过程的组成部分,而这种集中从本质上说不一定是经济的。[192]与对城市的发展所作的那种唯物主义的解释相反,涂尔干认为是"生活的异常强度"产生了这种运动。[193]城市起源于市场和集市,但它们不是分工的简单的自然延伸;相反,它们标志着"人们在道德与法律上的统一"。[194]这种对形态学问题的主观化一直持续下来。例如在第三卷中,涂尔干抨击人口增长的客观性,而这一变量一度是《社会分工论》中讨论的核心。"我们的出生率不足",他写道,"这部分地是由道德原因造成的……这些原因中的主要部分构成了个性化精神的某种发展"。[195]

涂尔干为《社会学年鉴》以后各卷所撰写的稿件一直是与此一脉相承的。这些稿件绝大部分是评论,由涂尔干写的有时是 30 页,有时是 60 页或者更多。少数几篇更具有实质性一些:如 1901 年对法律演变过程的再评价,1902 年和 1905 年对关于原始社会的人类学的技术性讨论,1903 年一篇论原始思维的论文,1913 年对"文明"一词的定义,等等。[196]至关重要的是,涂尔干在以后各卷中一直强调"精神的"及道德的因素在社会生活中的作用。由于向农业的转变,母系社会就不再出现;然而正是从女性方面才产生了图腾符号;[197]

255

道德的集中引起了法律的演进;[198]犯罪的统计资料是根据道德来分类的,因为同一集体道德只有两方面,即积极与消极两方面;[199]原始思维很明显同宗教本身一样具有两极化与二分性;[200]文明说明了普遍精神是独立于社会结构的。[201]这就是由《社会学年鉴》首先提出的那些命题。

3. 结语:涂尔干无意中的表白

除了对我们上面提到的对那篇批评文章的简短答复之外,涂尔干从未承认他对宗教的研究足以能改变他的社会学。的确,他根本就不承认在他的著作中存在巨大的断裂。他从未否定《社会分工论》中的预设,也从未承认《社会学方法的准则》不是对《社会分工论》中的理论的整理,而是某种未来蓝图。不用说,如果其中期著作同其革命性地位不相符,那么改变其后期著作的宗教研究就很难同其应有的这种状况相一致。他对他的著作的内在发展过程保持缄默,这恐怕是对他的著作不断误解的主要原因了——不仅当今许多批评家们是如此,即使他同时代的观察家甚至他的学生也都对他的著作作了误解。和所有社会学理论大师一样,涂尔干也希望自己的著作能成为一个连续的整体。如果承认对宗教的研究会引起理论的重大变化,也就是意味着他的著作整体并不是完全“科学的”,换句话说,他的著作不只是来自对经验世界的结构的敏锐洞察。

因此,我们不能苟同于涂尔干自己对1894—1897年间出现的急剧转变的反思。然而,具有讽刺意义的是,涂尔干确实公开提到了他的最重要的前辈之一的思想变化,这种变化同他自己所产生的思想变化极为相似。在发表关于宗教的演讲之后,紧接着他在大学里又

发表了论社会主义的讲演，这在上文已讨论过。这些演讲的核心是涂尔干对圣西蒙思想的分析，后者关于重建工业社会的构想曾引发了涂尔干在《社会分工论》中的分析。这些演讲绝大部分都是谈论后一问题的，即谈论圣西蒙对作为工业社会之标志的权力和权威的变化以及为保持工业社会均衡所必需的经济与政治的改革的理解上。然而涂尔干在最后一部分演讲中开始谈论其急剧转变——强调圣西蒙晚期著作所特别说明的新的"精神纽带"。[202]起先，涂尔干试图说明这种强调无论怎样都不是和圣西蒙的早期著作不一致的；后来他就含糊其辞了，最后他才承认圣西蒙思想中的不一致性并对此作出合理说明。人们不可能不想到涂尔干在谈论圣西蒙时也就是在谈论他自己，谈论自己有意或无意所造成的不一致——不过对这一点在当时对于涂尔干学派的小圈子之外的人们仍是一无所知的。

256

在他最初对圣西蒙著作中的这种不一致作出的反应中，涂尔干说"当某人一听说……这位实证主义创始人提倡建立一种新的宗教时，那他就会相信在圣西蒙的思想中由此发生了某种革命，圣西蒙对自己的信条产生了怀疑"。涂尔干努力说服他的读者实际情况并非如此。他说"再也没有比这种解释更为漏洞百出的了"。他认为圣西蒙始终对宗教事实很为敏感，虽然起先他并没有强调这些事实。

> 毫无疑问，在圣西蒙思想发展的全过程中他都密切注视着宗教。……他无时不高度注重基督教对世界所起的作用。……因此，圣西蒙从不认为实证的和科学的哲学是将宗教系统排斥在外的。[203]

涂尔干声称，实际上圣西蒙显然认为实证主义哲学自然而然会进入

对宗教的思考。这种哲学的创立就是为了结束所有的思想上的特殊主义,而且圣西蒙知道宗教也是为了达到同一目的。因此,如果说需要建立一种新的宗教,那也只是“因为——由于基督教失去了其影响——人们不再具有共同的信仰,而在这种共同的信仰的气息中人们会感到团结一致”。一旦这种团结消失,人们就又回到各自的信仰、各自的追求上去。“宗教必须反对这种人心离散状况”。新的宗教通过形成一种更切合世俗社会的精神团结将保持基督教的普遍性。

> 它所起的作用跟哲学无异。宗教并不要求一种与世俗想象相对立的天国想象。其真正的使命不是使人类脱离目前的现实而归属于某种先验的客体,而仅仅是强调现实的统一。正是这一点使宗教致力建立将人类社会的成员彼此统一起来的精神纽带。[204]

257

然而,尽管涂尔干自己的论点与此相反,这种新的对精神的强调怎么就不会构成对圣西蒙早期著作的突破呢?同样,涂尔干对宗教的新评价怎么不会维系反而突破了其早期著作的一致性呢?不管圣西蒙所提出的宗教是如何世俗的、此岸性的,这种宗教所确立的秩序是和纯粹的工业社会秩序根本相反的。正如十几年后涂尔干本人不得不公开承认这种不连续性一样,他在这些讲演的稍后部分承认在圣西蒙的思想中确实存在着一种断裂。他承认晚年圣西蒙“认识到了在这一点上他的体系的偏颇并着重强调了宗教”。[205]“即使在他的思想中没有发生大的转变”,涂尔干说,“而且他从未由非宗教的或反宗教的理性主义转到对科学进行嘲弄的神秘主义,但在他的体系

中的早期形态和后期形态间却存在着差别。”实际上，他现在发现这种变化是“毋庸置疑的”。正如涂尔干本人只是在其中期阶段著作中对道德秩序进行新的强调之后他才开始理解宗教的重要性一样，他也把圣西蒙观点中的这种转变归结为这一事实，即“他被迫赋予纯粹的道德感情以越来越重要的作用”。涂尔干认为圣西蒙对道德进行了新的正确评价，因为他不再相信工具性的利益——不管它组织得如何完美——能成为社会秩序的基础。“只要他相信利己主义能够确保社会的进步——前提是这些利益被良好地组织起来——就无须特别地去促使个人扮演其社会角色，因为他们对利己主义的天生信念会自发地引起这一结果。”当然，在此处他精确地描述了《社会分工论》曾试图提供的对秩序问题的梦寐以求的解决。当他说圣西蒙最终认识到了这一信念的谬误时，他也正好是在描述他自己的状况：“可是一旦圣西蒙意识到如果没有博爱、彼此的责任、仁慈，那么社会秩序甚至于整个人类的秩序是不可能的，这一点[相信利己主义]就不够了。”只有当人类具有共同的内在信念时秩序才能得以实现。圣西蒙认识到“为了以积极的理由达到友善，他们就必须感到在他们当中有着一种确定的纽带、自然的一致以及独特的兄弟般亲密的关系”。而且，这种道德的纽带只有当它具有某种超越性时才能实现。人们“必须感到正是同一生命之血液循环在所有人身上，正是同一种精神激励所有心灵”。[206]　258

直到这些讲演结束时涂尔干才开始意识到他最初对圣西蒙思想的洞察实际上停留在对圣西蒙思想的不连贯性所作的分析上。实际上，他批判圣西蒙没有自觉到这一新的理论方向，并认为他之所以不能建立一种令人满意的关于现代社会的理论是因为在他的新理论和旧理论之间缺乏分析性的差别。圣西蒙意识到现代社会只有通过一

种新的宗教才能得到整合,但他认为他的信念完全建立在“工业主义原则”上,建立在对经济进步和物质幸福的重要性的信仰上。圣西蒙的宗教将以“科学取代神学,以工业来取代教义”,这种宗教的目标是根据各自的能力来分配工作并按劳分配。但是涂尔干认为,把宗教教义归结成这种功利主义考虑就导致了某种矛盾,因为这种宗教将不可能对作为冲突与不幸之真正原因的道德与精神问题加以阐发。[207]

涂尔干将圣西蒙对宗教的理解的失败铭记在心。在他最后一次演讲的结束语中,他主张圣西蒙的“任务必须加以重新对待并朝此方向[进一步深化]”,他指出圣西蒙思想发展的历史“会给我们以启示”。他得出结论说:“圣西蒙主义失败的原因在于圣西蒙及其信徒试图以最小的代价获取最大的回报,从低层次的东西中获得更高级的东西,从经济的事物中获得道德的规则。”[208]涂尔干确信这种谬误不会降临在他的身上。1893年他承认“实际上对于宗教到底为何物我们没有一个科学的观点”。[209]在1895年发表的演讲中,他似乎不仅知道宗教是什么并能够批判圣西蒙对宗教的庸俗化理解,而且他还认为正确地、科学地理解宗教是理解整个社会的钥匙。我们看到在紧接着这些演讲之后的岁月里,涂尔干稳固地确立了宗教相对于经济力量与政治力量而言在分析上的独立性。在此种洞察中所体现的实质性的社会学中,他将运用宗教信仰的独立性而对社会制度的起源和维系作出新的说明。

第八章　涂尔干的后期著作(2)：

宗教模式与唯心主义社会理论

1901 年涂尔干的两位最亲密的助手保罗·福科内和马塞尔·莫斯在为《大百科全书》撰写的一篇文章中将社会学定义为“关于制度的科学”。[1]一年后，在《社会学方法的准则》第二版序言中涂尔干自己也采用了这一定义。[2]这就标志着在经过前十年的革命性转变之后涂尔干社会学的正规化，而其唯心主义社会理论的绝大部分重要的创见正是在这一阶段中形成的。当然，福科内和莫斯对涂尔干以前的理论是深信不疑的。他们把制度定义为特定的信仰和行动。他们细心地注意到尽管这些制度是有条理的但它们却“不断地变化”、绝不可能时时刻刻完全一样。[3]即使如此，这些才华横溢的追随者没有经历涂尔干本人所曾经历的那种革命：甚至他们有没有意识到这场革命的发生都值得怀疑。他们肯定没有发现在精神的主观历史同物质化的形式之间的深刻联系——而这一点对涂尔干本人却是很重要的，他只是在作了必要的理论斗争之后才具有上述洞察力的。

“制度”是一个干巴巴的词汇。人们要理解涂尔干的实质社会学的真正性质，就必须把这一概念放入到此前的那场理论革命的背景中去。的确，在接受福科内和莫斯所下的定义后，涂尔干非常清楚地揭示了这个定义同他的革命性历史的关系。涂尔干写道，制度是共

同行动和联合的产物，其结果是在我们的外部“确定”、“建立”某些基本的主观的与个人的行动和判断之方式。[4]因此，制度是涂尔干早期著作的“结晶”。社会学必须关注制度与制度所由形成的实践之间的辩证关系。用后期阶段中的那些特殊的用语来说，社会学就是研究神圣的形式及其所由建立的仪式的。正如涂尔干在《宗教生活的基本形式》中所说的，“社会学的问题……就是研究各种外在强制形式以及与之相应的不同类型的道德权威，找出道德权威所由确立的原因。”[5]涂尔干在其转变阶段中强调尽管象征的起源是主观的，可“一旦它们(象征)确立”，它们就是“独立的并能反过来变成为原因”。[6]建筑、道路、机器和工具起始于实践；法律观念甚至经济规律都曾经是个人的情绪与感情的组成部分。然而，象征一旦变成了“自主的存在”，它们自身就形成为某种力量。它们代表着社会生活的各种“秩序”。[7]

为了研究这些神圣秩序就有必要弄清它们的确定形式同维系它们的实践之间的关系。这种研究包含三种不同层次的分析。首先，必须描述制度的现有形式的稳定意义和制度所要实现的目标。[8]用涂尔干的新词汇来说，这个层次所关心的是道德权威的规定以及日常“仪式性”实践——它们持续地维系着神圣观念。第二种分析对象则是最先产生这种确定形式的长期实践。为了把客观性更稳固地扎根在主观性之中，就必须历史地研究客观的形式。正如涂尔干在《社会学年鉴》中所宣称的，这些确定的形式之根源都可以在宗教史中找到；实际上，当代的制度只是昔日宗教形式的不同组成部分的新近的分化而已。正如他在1909年那篇后期的纲领性论文中所说的，“光考虑制度的完整的、现代的形式是不够的”，社会学的基本问题是研究制度发展的历史过程，即以往各种不同因素之间的“联系”。最终，

"解释社会制度就是说明形成它的各种不同因素。"[9]在分析的第三层次,社会学必须研究当实践失去其本来的情感意义时使实践不断得到恢复的"复兴"。涂尔干写道,"复兴是社会生活的一个组成部分:在社会生活被降格到物质层次并长期隐藏在其中之后,它突然复苏过来并使那些处在社会生活的建构之外的人的认知的与道德的取向发生改变。"[10]

涂尔干社会学对制度的研究深刻地体现在他于 1890 年代后期完成的理论革命中。之后,在分析制度的"宗教特性"时,他主要关注仪式性实践、神圣的道德权威以及使二者得以维持的象征过程;不管是何者,他都把它追溯到其原始宗教形式上去;他将讨论紧密联合的周期性复兴问题——在现代日常生活实践中这种联合由于周期性复兴而得以维持。涂尔干基本上是在 1897 年到 1906 年之间完成他的这种关于现代生活的社会学的,虽然某些更早的或更晚的论文也同样重要。[11]此间他对其社会理论作了最后一次改造。在他成熟后第一部著作中他认为宗教和现代性之间没有任何联系。在这后期的理论中,他却认为现代性本身就是一种宗教现象。这些后期的观点偶尔也以论文的形式发表,但更多的则是公开的谈话和演讲。这正是我们现在想要分析的。

261

1. 规范社会:制度的等级

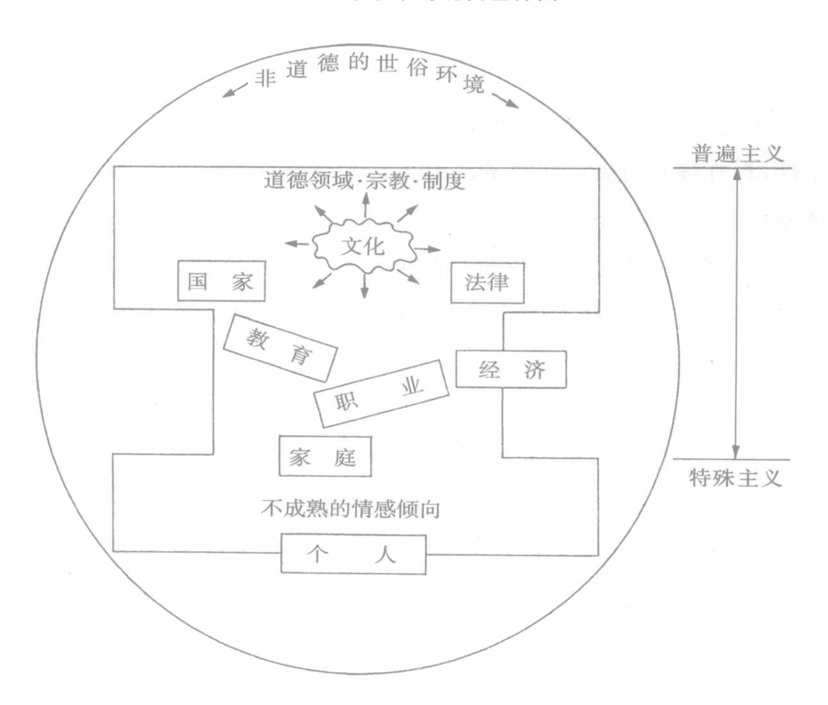
在著名的德雷福斯上尉权利案之争中——领导社会变革运动的"进步的"知识分子、自由主义者以及社会主义者认为上尉有权要求公平审判,而主张通过重新确立对权威和宗教信仰的服从而达到社会的稳定的"传统主义者"却反对这一点——涂尔干开始形成其关于

现代社会的最后理论。在这场争论中涂尔干的观点倾向于左派;他是坚定的德雷福斯派。因此,他极力把社会秩序描绘成是“精神的”,这一点起始于他对那种个人权利和机会均等的典型“现代”社会结构表示强烈的、公开的支持。在他的脑子里,预设信条和意识形态信条之间是没有矛盾的。实际上,他觉得要防止传统主义者的保守性对现代性的攻击,唯一的办法在于证明这种现代性将改变宗教社会的内容而不是其形式。换句话说,涂尔干后期关于现代性的理论滥觞于《社会分工论》的第五章。其理论经过了大量的精雕细琢,并建立在更为真实的理论基础之上,但是其意识形态的观点却丝毫未变。现代社会和“机械”社会具有同一种“集体良心”,但它使个人和社会分化保持一种更“有机的”形式。它也是受宗教秩序统治的,但它不是传统意义上的宗教社会。[12]

涂尔干把现代社会描绘成是由一系列连续体所组成的(我曾经尝试在附图中描述这种连续体,参见图 2):从个人到群体,从不成熟的感情到成熟的感情,从非道德的力量到道德的力量,从特殊主义到普遍主义。最重要的是,社会是一种等级制度。[13]这种等级的最低层是个人。紧居其上的是不成型的集体倾向,再次是具体的制度。后者,即制度化的领域等同于世俗道德的神圣领域。生活中的某些部分仍然存在于这种道德空间之外;这是霍布斯式的工具性强制的领域,例如经济活动就部分地具有这种特征。道德领域所由确立的制度,其范围从特殊主义到普遍主义。顶端是文化,它和个人、群体的环境或利益没有任何必然联系。[14]文化确立了行动的“最一般的环境”,是形成其他事物的元素;文化之下是一系列越来越特殊的“具体环境”,最低层是家庭。[15]学校的一般性程度更高些,因此它位于家庭“之上”,然而它们都是部分地以职业环境为中介的,因此与国家

图 2　涂尔干的现代世界图

262



和法律相比无疑更依赖于特殊的环境和利益。职业环境的普遍性更低些；它远离国家和法律的领域，通过日常生活领域中特殊的要求和利益而使文化的抽象性得到缓解。最后，国家和法律是力量的象征，它们同文化本身的潜在的普遍主义最密切相关；它们使文化特殊化，但同时又以相对而言更为普遍的方式约束着家庭的、学校的和职业的利益。在涂尔干对现代社会进行的最后的描绘中，神圣事物已经分化成一系列特殊的领域。　263

2. 文化与神圣的个人

正是神圣事物的特性使表象(representations)在社会中具有自主性,具有核心的决定性力量。虽然其本身是联合的产物,但作为集体感情之象征的观念又从联合和感情中独立出来。换句话说,如果观念不是象征,那么就根本不可能有文化。“象征不仅仅是对社会本身的情感进行的某种方便的阐明过程:它还致力创造出这种情感;它是情感的组成因素。”[16]实际上,如果没有共同的象征符号就不会产生联合,因为正是这些共同的象征符号才使交流得以发生。“个体的心灵彼此无法接触和沟通,除非个体从自身的内部走出来,”涂尔干写道,“只有通过表达他们内心状态的符号他们才能进行交流。”[17]因此,从真正的意义上说,符号的象征是社会的核心,是制度形式的最强有力的决定因素:“每个社会要求其成员实现的理想类型是整个社会体系的关键之所在,它给社会以统一。”[18]

涂尔干区分了三种不同类型的文化象征,即认知的、道德的和审美的,但唯有前二者才引起人们的实质性关注。今天只有道德象征才仍然继续具有真正的宗教属性:道德的象征产生了那种强有力的信念——它排斥个人的辩解与理性的争执。相反,对真理的认知象征现在则完全陷入了理性的争执之中。涂尔干断言,在真理王国中,现代社会总是选择个体的反应而不是神圣的教条。[19]他认为由于宗教已经放弃了使理智的思索服从于神圣的道德这一“古时的野心”,宗教就不再是一种“宇宙论”了。[20]不过,虽然在追求真理的过程中不能屈从于教条,但对于自然的感觉——真理的追求正是建立在此基础上的——却仍保持有宗教的性质;经验的、理性的分析“逻辑”建

立在某些信念之上，这些信念的规范特性是毋庸置疑的。换句话说，现代的认知能力具有一种神圣的基础；它为非教条性地追求真理的过程提供了思想本身的一般范畴，如同一、矛盾、因果关系和力量等概念。因此，不足为奇，涂尔干对文化的神圣起源进行的最佳分析实际上是对理性逻辑的宗教根源的历史说明。

涂尔干的前提是：认知范畴是沟通的基础，因此它也是社会秩序本身的基本因素。[21]“社会如果不放弃其自身，它就不可能抛弃个人自由选择的范畴。”[22]当原始人自然地希望思索他周围的一切时，他只有通过把集体感情的结构类比于他所要说明的对象，他的说明模型才能确立。对于原始人来说，涂尔干写道，“事物的种类[即认知分类的最初形式]不仅是所要了解的对象，而尤为重要的是，它还与某种情感态度相对应”：“在事物之间存在着情感的亲和性，正如个人之间一样；人们根据这些亲和性而对事物加以分类。”因此，正是集体“心灵”的状况产生了认知类型的最初形式。因为宗教的分类在原始“心灵”中占据核心的地位，所以正是精神性思维和行动的派生物确立了原始的逻辑与分类。最明显的例子是把事物划分为两种对立的类这样一种逻辑倾向，这种认知能力是直接起源于宗教思想的。对原始人来说，涂尔干说，“首先事物要么是神圣的要么就是凡俗的，要么是完美的要么就是不完美的，要么是朋友要么是敌人，要么是赞赏要么就不赞赏，等等；它们最基本的特征只不过是它们影响社会感觉的方式的表现。”[23]因此，认知分类一开始是神圣的集体表象。一旦它们(认知类型)的原始联合中形成，它们就取得它们一直具有的那种自主性。因为它们还保留有最初的联系所需的能量，所以它们有力量建构起物质的世界来；在今天它们仍能得到这样的力量。[24]

因此，认知象征在现代生活中确实至少还有残余的神圣性。但

由于其神圣力量而继续统治现代生活的基本因素则是道德因素。涂尔干认为，在现代社会中，道德生活是受一种独特的信仰(即信仰个人主义)所支配的，这是不可避免的。在后期著作中，有时他对这种现代个人主义的说明非常类似于其早期著作中的唯物主义分析。[25]然而，涂尔干基本上明显倾向于同其早期的历史主义相决裂。他不否认物质结构的变化促使社会变得更为个人主义一些，但是他现在265 认为这种个人主义绝对不能和“斯宾塞以及经济学家们的功利主义的利己主义”混为一谈。[26]涂尔干反复声言现代化没有带来任何认识论的变化。行动和秩序仍然具有精神的性质；唯一的区别在于，对于现代性来说，神圣化的对象已经从天堂转到人间：现代化意味着社会“将由个人来维持它自身的合法性及其整个世俗形态，由个人来充分估价尊重它的需要和利益——哪怕只是暂时的，以表现出异乎寻常的崇高性和神圣性”。[27]彼岸世界的神已经被剥夺了神圣权力；现在世俗的“个人”充当了神灵们的神圣角色。宗教象征系统的内容而不是形式变化了。涂尔干想让我们相信，“个人”拥有成为宗教感情之核心所必需的一切东西。这是一种理想，它“超越了功利主义的目标这一层次，似乎在其追求者的心灵上深深地打上了宗教的烙印”。[28]

> 一方面，它在我们身上激发起一种宗教式的尊重由此而使我们保持一定的距离。任何对我们同类的合法行动领域的侵犯都是一种亵渎。这一直是神圣不可侵犯的，因而与我们有那种距离。但同时人类人格是我们的同情心的杰作，我们力图使之得到发展。这是一个理想，应该尽可能完全地使之得以实现。[29]

话题不能远离研究个体时的“具体的”或“实体论的”说明：它使早期涂尔干无法理解秩序和自由之间的互补关系。在他研究了宗教的精神秩序之后，他就能够把个人主义——这是现代自由的精髓之所在——描述成由规范秩序本身所产生的。个人主义并没有使个人同社会控制相分离，实际上只是把他和另一种集体秩序拴在一起，在这种集体秩序——它是“区分善与恶的试金石”——中，人类“从仪式意义上说”是“神圣的”。在提到个人的观念时，涂尔干说，“个人被赋予的那种尊严完全起源于这种[宗教的]原因。”[30]这种社会化之所以实现是因为个人已经成了集体感情的新的组织中心，他是“活动的一个独立的中心，一个给人以深刻印象的人格力量体系——其能量也和……宇宙的力量一样坚不可摧”。[31]作为这种能量的载体，个人“享有这种超越一切的尊严，恰如历史上的教堂赋予其神灵们的那种尊严；[他]被认为是被赋予了一种神秘的特性，这种神秘性产生出对神圣事物的一种空虚感，使个人远离世俗接触并使之从共同循环中抽出身来”。[32]涂尔干在早期曾认为当代社会秩序采取了一种宗教的形式，因为它本身是从较早的、分化较小的宗教事实中演化而来的。对于现代个人主义他实际上也持这种观点。古代城邦国家的宗教是建立在外在的仪式性虔诚的行动上的；而基督教强调的则是个人的赎罪。他认为，“因此，把个人主义伦理当作是与基督教道德相对立的，这是极其错误的。”恰恰相反，“前者出自于后者”。“通过把自己和前者联系起来”，他认为，“我们并不否认我们的过去；我们只在续写历史。”[33]在过去与现在之间存在着的预设的、非历史主义意义上的连续性，这意味着现代的对个人主义的信仰本就采取了一种宗教的形式。 266

因为道德提供了社会秩序，而个人主义是现代道德的核心原则，

所以如果要维持社会秩序就必须保留个人主义。社会中所有更具体的、各司其职的制度都必须致力于维持这一神圣目标。例如,涂尔干认为,国家作为"公共生活的机构",它只是实现这种道德目标的"一种工具、一种手段"。[34]说到底,集体生活的关键组织者是道德权威而不是物质力量。个人主义"渗透到我们的制度中",涂尔干说,而如果"我们必须摈弃它,我们就不得不同时一举重建我们的道德组织"。[35]

和所有的道德权威一样,个人主义自身得到了强化,这是由于已经投入其中的情感能量使个人主义能够将其他的精神能量引入到类似的轨道上来。对个人主义的侵犯被认为是一种亵渎,因为这威胁着内在的、感情的信念。涂尔干认为,"任何违犯个人权利之举都会淡化被害者的感情";而"因为这些感情是为我们所共有的,所以它们被淡化就会使社会内聚力受到破坏。"由于这种原因,个人自我利益的自愿表现就成了维持超个人的规范秩序的一种方法:"个人在维护自身权利的同时也就维护了全社会的根本利益,因为在防范其权利不至于被侵蚀的同时,他就维护了集体的观念和感情,而这正是一个民族的灵魂。"[36]"如此得以扩大的个人主义不是对自我而是一般意义上的个人的一种美化。它不是来自于利己主义而是来自于同情心。"[37]为了说明现代秩序的基础,涂尔干在此援引了他早期曾认为是只属于原始的、"机械的"社会的那种刑事惩罚。然而,他现在认为现代社会"对权威的尊重"是和理性及自由相一致的。他写道,"这种对人的崇拜,其基本精神是理性的自主,其基本内容就是追求自由。"因此,权威只有当它扎根于理性之中它才能受人尊重,否则权威本身就会被亵渎。涂尔干在此区分了预设上的合理性与意识形态上的合理性。他认为现代社会制度若要和神圣的权威完全相一致——在非

267

理性的层次上为人们所接受——就必须是完全地理性的与“胜任的”；它们就必须建筑在最有效的与人道的方法之上，以实现由个人自身所提出的目标。换句话说，由于现代信仰的既定特性，使现代权威神圣化的唯一途径就是使之人道化。[38]

很明显，个人主义——它维持着现代道德秩序——从根本上说是一种世界性象征。它是一种“非个人的、独立的”力量，这种力量“穿越”任何民族国家的“政治界线”，并“经过不同时期的发展而超越任何单一社会的历史”。[39]涂尔干把这种世界性的理想称为文明的，因为文明“确立了一种环绕着若干民族的道德环境，每个民族的文化只是整个文化的一种特殊形式”。使文明得以确立的观念还确立了“象征领域”——“它支配并实现着每个民族的集体生活。”[40]涂尔干承认任何民族的文化都保留着某些较特殊的象征倾向。他不时地提到各种各样的神话以及“宗教和道德的传说”——它们在现代生活中仍然起作用。[41]他谈到了民族主义及爱国主义情感的经久不衰的影响；[42]他意识到绝大多数公民仍然接受传统的宗教，相信彼岸界并加入某一教派中。[43]然而，尽管他承认“对绝大多数人来说，宗教观念……仍然使公共的和私人的思想保持一种超然的形式”，但他又坚持认为，即使是为人所信仰的宗教也不再能从认知上提供对世界的说明。[44]和传统的信仰相比，现代宗教是一种更为“严格的道德”。[45]涂尔干争辩说，只有理解了这种自我约束的特征才能理解现代人对教会与国家的分离所表现出的漠不关心的态度。他认为，这种漠不关心“似乎有力地证明了[传统的]宗教信仰只是通过极为脆弱的基础而与良心联系起来的”。[46]对其他类型的信仰，涂尔干也作了同样的限定。传说和神话可能仍然存在，但它们已经不再起重要的道德的或认知的作用了。民族主义是生活中的一件事实，但它同占统治

的人道主义相比则显得黯淡无光。他认为占主导的现代信仰是"个人主义",他把所有其他的、更具体的制度同这种神圣象征联系起来。

3. 家庭与职业:特殊主义精神的两个领域

在《社会分工论》中涂尔干谈到现代家庭在功能上的互相依赖,他认为完全由于这种物质的原因现代家庭促进了个人的自由。相反,他后期的著作则小心地强调说,家庭这一制度,不管是古代的还是现代的,都具有一种道德的与精神的属性。在修订后的《社会分工论》第二版序言中,他把家庭说成是"一座培养献身、克制精神的学校,是道德的场所";他还解释说尽管这种集体秩序是由于"集中化"而得到发展的,但这种集中化与其说是工具型的不如说是道德型的:它涉及的是"良心的相互适应"问题。[47]在同时期所发表的公开讲演中,他从"团结感"方面来谈论家庭——这种团结感是由"相互联系的所有心灵之间的密切的、不断的接触以及他们在生活中的互相渗透"所引起的。[48]他在《社会学年鉴》里的一篇论文中得出结论,这种主观的互动产生了某种宗教性的内聚力:"家庭精神"。这种精神对"家庭内部秩序"是至关重要的。[49]

268

随着历史的发展,家庭精神发生了巨大的变化。在古代社会,家庭宗教也是公共信仰之所在。家庭相对独立于社会,或者确切地说,家庭就是"社会"自身,因为其成员能够在内部执行各自最重要的社会功能。[50]这种公开的形式与明显的社会功能使家庭具有一种"抽象的个性",而这种个性却不承认其成员的个性。[51]在这种情形下最初的变化就是父家长制的出现,它通过允许家庭的一员(父亲)来垄断家庭与外部世界的联系而使家庭生活私人化。[52]后来,随着对"个

体人格"的信仰的发展家庭在规模上进一步缩小,并完全置身于公共世界之外;唯有这样家长们才能实现自己的希望:把孩子并让孩子把他们当作真正的个人来对待。[53]这一新的、"婚姻的"家庭关系所产生的家庭秩序比以前更为紧张,因为在这种更小的单位内,其成员之间"进行着更直接、更频繁的接触"。家庭秩序仍然是宗教性的,但是家庭的互动的性质和环境使之成为另一种类型的宗教。在涂尔干心目中这是一种私人的、内部的宗教;他以古典的维多利亚方式提到了在现时代"由家庭所激起的宗教尊重"。[54]

这种家庭的新宗教太特殊了,以致不能成为公共道德和社会控制的来源。当然,家庭仍然产生了利他主义的感情以及"最初的团结感"。[55]但问题在于这种利他主义采取的是一种情绪的、私人的情感形式,在这种形式中"内心的本能的情感"支配着群体互动,"超个人的"与"高层次的"调节实质上是不存在的。[56]家庭利益圈被加以了严格的限定;家庭试图将其成员圈入有限的忠诚之内,"将他们吞没"在私人的感情主义宗教之中。[57]因为个人主义的宗教仍然充斥于这种制度,所以在家庭生活这一特殊的温室中,它(这种宗教)就采取一种和普遍主义——这种普遍主义保持其一般性承诺——极为不同的形式。任何一个重视这种普遍主义的现代民族都必须使家庭的宗教服从于外部的力量。[58]

269

职业群体在涂尔干理论中代表另一种特殊化的环境,尽管它们与国家相联系并且无疑是位于家庭之外的,但它们仍然还是处于特殊层次上的。它们还是"宗教的",以使这种秩序得以维持。涂尔干对职业的分析之前提是对他在《社会分工论》中所提出的主要观点的又一次含蓄的驳斥,在《社会分工论》中他认为通过功能上的相互依赖,分工后的劳动产生了社会整合。他一直意识到经济生活必然是

以其特殊功能地位为特征的，但现在他认为重要的不是功能的实际运行而是“支配”它们的伦理道德。[59]特殊化的功能也就是“职业”或“专业”；它们需要“特殊的能力与专门的知识”。这些内在化的取向由一定的实践而得以维持。通过抽象的信仰与实际的联合二者之间的相互关系，职业确立了一种环境，一种和宗教的环境相类似的环境。在每种职业中，涂尔干说，“某些观念、某些实践、某些对待本职业的态度就流行开了。”[60]

相同的经济行业或职业的成员之间通过交换而一体化，但这种交换是感情交换而不是物的交换。作为这种感情的体现，职业道德依靠自身拥有的道德权威而规范着经济活动者。

> 每一种职业道德都是职业群体的产物，其性质也就由这种群体所决定。……群体结构的力量越大，与之相适应的道德规则的数量就越多，就拥有凌驾于其成员之上的更大的权威。因为群体内聚得越紧密，个人之间的接触就越密切、越频繁；因而就有更多的观念和感情的交换，舆论就越是波及覆盖着更大量的事物。[61]

涂尔干的术语很明显就是宗教活动、仪式与教义的术语。同一行业的成员“感觉到相互的吸引力，他们相互寻找对方，他们相互联系并达成契约，因此不同程度地成为了一个有明显特征的限制性群体”。涂尔干认为，这种群体一旦形成，那就“没有什么能阻止某种适当的道德生活的发展，这种生活将具有其本身所由存在的特殊条件的标志”。正如仪式产生了教义一样，经济联合也产生了其自身的管理规则。“这种对整体的意识变得很敏感，由于它被应用在共同生活的事

270

务——最一般也最重要的事务——中它就变成了规则，其中某些规则比另一些更为确定。”[62]这些规则中的某一些是由特殊机构来实施的，由此职业道德就和国家的普遍主义紧密联系在一起。[63]

但如果感情的联合形成了一定的教义的话，涂尔干就会小心地强调说，正如通过仪式而被神圣化的象征自身就是一种强有力的生活一样，职业道德也支配着它所由产生的实践。个人从事特殊化的经济活动，因为这是一种“感召”；正如宗教的信仰者们“应召”服侍上帝一样，专门化的分工也具有一种神圣的意义——他们在感情上依恋于此。[64]教师为这样一种信仰所鼓舞：他的任务对于社会的神圣的中心是至关重要的。[65]类似地，在科学活动中，动机也只是这种起支配作用的伦理的另一方面而已。“不管个人在其中的作用有多大”，涂尔干认为，“科学都是某种明显的社会性事物。”作为社会行动，它是受道德所支配的：“它的方法和技术都是传统的产物，它们通过与法律或道德的规则相当的那种权威而约束着个人。”[66]然而，科学家自身的感召意识证明了这种控制是被他们所热情地接受的。涂尔干写道，“科学家醉心于自己的工作时的自我牺牲精神，这一心理过程和那些真正的道德上的自我牺牲[如此]高度相似，以致在一定程度上前一种牺牲必定具有由后一种牺牲所激发的那种心理感觉。”[67]

像对家庭的分析一样，涂尔干坚持把对职业生活的“宗教”秩序所作的这种分析同它与传统宗教现象的历史联系起来。在古罗马，行会明显是宗教性的。涂尔干谈到了使这些行会统一起来的“精神的亲密关系”，并详细地讨论了其仪式性的节日与庆典。[68]后来行会从基督教中得到启示。这些行会建立在地方教区上，是在某种守护神的庇护下建立起来的，并从事各种宗教活动以使其神圣的统一不

致被侵犯。[69]12世纪这种行会组织达到了顶峰。比如，涂尔干详细地讨论了基督教与教育之间的密切联系——这使得最初的行会演变成为大学中的专业以及这一过程中的一系列复杂的仪式。[70]

后来的历史发展将这种宗教的整合世俗化了，因为如今在崇尚 271 个人主义的文化环境之中产生了经济的专门化。这种世俗的行业秩序具有一种特殊的性质。不是它们在整合的过程中变得更为物质性的，而是使它们得以统一的符号象征采取了一种不同的形式。和家庭一样，现代社会中职业也执行着专门的任务；因此，它们就相对地独立于公共信仰。行业的内部整合通过伦理关系来实现，但由于其专门化的实践使它们独立于更大的社会，所以这种伦理就和与更大范围的公共领域相对地不一致了。涂尔干写道，“公共良心”与这种伦理不相互认同。“不存在这样的道德规范，即对它的侵犯是由于舆论堕落到如此放任的地步，至少从总体上说是如此。”[71]因此，职业伦理“在家庭道德……和公民道德之间找到了自己的正确的位置”。[72]和规范家庭生活的那种精神相比，它们(职业伦理)无疑不是那么自发的、情感的。不过，尽管它们是与非个人性的、是难于改变的，但它们仍然是特殊的。使它们得以产生的联合，比起单个的家庭来范围要广，但却以与之类似的方式而和整个社会的联合相分离。只有国家才能够使那种代表如此之大规模的联合的感情制度化。

4. 作为超验表象的国家和法律

涂尔干讨论了社会中的两个部分，尽管就其内容来说它们的道德功能是特殊主义的。他认为，国家的功能就在于限定这种特殊性。我们可以回想起，在《社会分工论》中，国家的功能也是与此颇为相同

的,它是各个不同组成部分的调节器,是共同利益的新功利主义联结器。然而,在其前后期的观点之间却存在着根本的区别,这与国家执行这一任务时的方法有关。国家在洞察各种利益时如何比它所规范的各个部分更具“一般性”、这种规范又是如何实现的?在《社会分工论》中,这种观点的一般性是机械地达到与实现的。国家的利益在于维持稳定——既为它自身,也作为它所统治的那些部分的工具;如果各部分之间的交换引起了冲突,那么这种利益就会受到威胁。结果将是:国家的干预将改变契约的这些非契约方面。在涂尔干后期著作中,这种经验说明被从根本上修正了以和他的一般取向相适应。他把政府的行政管理机构同“国家”本身明显地区分开来。这些具有权力去行动的机构,正是他早期著作的分析对象。[73]而现在他反对把国家定义为“机器中的一个齿轮”。[74]国家的真正功能在于思考,而不是去行动。其灵魂在于深思、讨论与研究。[75]

涂尔干的国家理论之新模型就是宗教,特别是联合、集体能量同象征之间的关系。现在他认为,政治社会是心理的与道德的联合的领域。联合变为政治性的,这不只是由于这种联合发生在芸芸众生之间,而且还发生在他们(大众)与一种特殊的机构——国家——之间。正如在宗教仪式中一样,国家和社会的接触会释放出能量:“议会及政府和本民族的成员发生碰撞,通过这种接触就会留下各种印记。”[76]在仪式中,通过群体象征的一般过程,这股能量将会聚集起来。相反,在政治社会中,这种象征过程被特殊化了:这一过程是通过国家来维持的。通过对国家和芸芸众生之间的接触而产生的能量的“疏导”与“汇集”,国家本身就“代表”着社会。[77]这些象征就是政治决策,它通过反馈一个新观念给“仪式性”的联合而影响社会:“漂浮在浩瀚的社会之上的混沌一片的感情左右着国家的决策;反之,由

272

国家所作出的那些决策、通过议院辩护的观点、在议院发表的演说、由政府部门所制定的统一标准,所有这些在社会整体中都会引起反响,并对社会中的观点进行限定。”[78]

当然,问题在于这种新观念不只是和其他别的象征一样的另一种象征。国家在组织上的自主性及其所进行的大范围的社会接触,意味着国家的象征是特别明确而理性的。涂尔干声称“议会的辩论是和个人思维非常相似的一个过程”。在辩论中人们“保持高度清醒的头脑,从而意识到以这种或那种方式而支配他们的动机,并能说明他们正在干什么”。涂尔干认为只有通过这种象征,某个集体才能避免“鲁莽的、机械的与盲目的行动”。[79]和社会的一般意识相比,国家意识是“更高层次的”、“更为清楚的”,它“本身具有更鲜明的意义”。[80]结果,国家之深思、讨论及统计之目的在于提供“新的精神生活之起点”。[81]但是如果国家的象征更清晰、更自觉,那它就不总是民主的。民主不决定于政府意识的分化状态,而决定于这种意识的“范围”。只有当国家同大范围的社会力量所具有的感情和道德发生互动时,国家的象征才能成为民主意义上的“象征”,而不只是宗教意义上的。[82]

涂尔干再一次用历史发展的论据来证实他的这种现代政治社会的“宗教”性质论。在《社会分工论》中他承认国家具有道德作用,但一般地他把这种道德联系限定在早期的机械社会中。在这一早期阶段,相信彼岸世界的宗教与民众价值是融合在一起的,因此,只是因为确实存在一种政治宗教,国家就是作为“集体感情的权威化的解释者”、作为“维持共同良心本身”的制度而执行精神功能。[83]一旦这种宗教与国家合而为一的状况消失,国家就将执行其现代功能,即成了集体利益的理性的调解者。然而在后期著作中,涂尔干对世俗化过

273

程的理解发生了变化。现代社会仍然镶嵌在宗教感情之中;这种感情使个人而非上帝神圣化。因此,和古代国家一样,现代国家仍然起着同样的精神的与道德的作用;区别在于形成现代国家的宗教情感的性质发生了变化。"这很简单",涂尔干说,"人们聚集在一起工作以显示人的伟大,正如同是为了宙斯、耶和华或雅典娜的荣誉而工作一样。"[84]相信彼岸世界的宗教已经和社会的其他部分严格地割裂开来了,因此国家现在是个人崇拜的执行者。

> 这种宗教的全部区别在于,由于它影响着个人,它所信仰的神与其崇拜者们更为接近。但尽管这种神离得不远,它仍超然于其崇拜者之上;在这方面,此时国家所扮演的角色同它以前所扮演的角色并无二异。这也就是:组织起崇拜、成为这种崇拜的核心并确保这种崇拜的运行和发展。[85]

国家仍然代表集体良心,但它现在是个人的自由与独立的保护者而非敌人了。[86]涂尔干说,"确立这些权利实际上正是国家的任务所在。"[87]

这种对国家的宗教起源所作的历史的分析,不仅巩固了涂尔干的分析论点,而且还使他能够以一种重要的方法来阐明其论点。人们现在可以看到,国家不仅要面对社会不同部分的各种情感,因为当它代表这种"集体特殊主义"时,它就已经包含了个人主义宗教——这一普遍主义信念构成了社会本身的根基。[88]正如仪式性的象征必定含有它所由产生的宗教传统一样,特殊主义感情的政治象征也包含对个人权利的广泛信念。因此,国家是和特殊的部分相冲突的,即便当它试图代表它们的时候也如此;它试图将各个部分的"更完美的

自我”而不仅是与之发生互动的经验的自我的形象反射给这些部分。国家“维系着这些局部的社会”,涂尔干说,“这些局部不是孤立的,在它们自身的权利之上还存在着一种权利。”“不管这些特殊的集体力量存在何处,国家的力量都必定来自于斯,并使之(这些集体力量)中立化:因为如果它们是孤立的并各行其是,那它们就会将个人纳入它们各自的统治之下。”[89]唯有当国家能够“坚持引导个人到道德的生活方式上来”,它才是有效的。[90]

274

然而,不管国家行动多么普遍,它仍然具有特殊主义成分,因为它的参照点是某个特殊民族而非普遍的人类。在这个意义上,政治道德就和支配家庭及职业领域的那种道德没有什么区别了;三者都假定“人们彼此对对方负有责任,因为他们都属于某一确定的社会群体”。在涂尔干看来,法律则有所不同,因为法律责任是“独立于任何特殊的群体的”。即使别的行动者不是本家庭、本国家、本地区或民族的成员,人们也必须尊重他们的生活、财产和荣誉。因此,和其他制度相比,法律规则从效果上说更普遍地支配着行动,虽然与文化制度本身相比,法律规范仍然较为特殊和具体一些。[91]

在《社会分工论》中,涂尔干曾将其对法律的分析历史化,目的是使他对现代性的描述同他的工具论预设前提相一致。他指出,在初民社会中,法律是和集体良心直接相联系的;在现代社会中,法律的形成是为了与社会冲突和不均衡相适应。因为现代法律是和集体良心相分离的,所以怒火与愤慨都不是解决违背它的行为的基本对策。涂尔干认为,正是这种不带有强烈感情色彩的基础才使得现代法律能够和个人权利密切对应,因为现代法律的实质不在于惩罚,它把它的能量集中在偿还问题上。

涂尔干中期阶段的革命以及后期对宗教的研究改变了这一切。

在 1902 年《社会分工论》再版序言中，他坚定地反对将其早期理论以及由此而引出的对法律的经验分析历史化。现在他认为，司法规则反映了“民意状况”。法律反映了行动的方式——这些方式通过舆论而变得“神圣不可侵犯”，并因此而具有特殊的权威。[92]后来他更为直接地将宗教规则和法律规则相类比。他写道，法律社会学必须集中在“法律的道德精神”上。由于把仪式化的精神同图腾之间的关系当作他的模型，他才能说，法律规则获得了自身的权威性是由于它“体现”着法律的精神，“它把法的精神演绎成确定的规则”。[93]他还在另一处写道，特殊规则对行动的控制，最多不过是更精确地对民意进行了限定；“它变成了所有的人都能感觉到的观念与感情”。他警告说，只用物质的惩罚与特殊的禁令来定义法律，这是一大错误，因为这只“考虑到了法律的外部特征，只对它作了字面上的理解”。和图腾或象征一样，法律的外壳只是“激励法律的那种精神”的表现。[94]从强调法律所由产生的内在精神信念这一观点看来，涂尔干在另一篇论文中把“由犯罪所引起的恐惧”同“信徒所体会到的亵渎感”相类比，[95]这一点就毫不奇怪了。对法律的服从，不是出于畏惧物质上的报复，而是出于受神圣事物所激励的同样的自愿的、内心的遵从：“我们抑制自己不去做被法律所禁止的事——仅仅是因为它们被禁止。”[96]实际上，在法律威慑下的物质惩罚，并不比通常作为神圣象征之基础的物质客体具有更重要的意义。它们(物的惩罚)本身并不重要，它们只是“外在的标志”——行动者据此就能认识到他们所从属的道德的与精神的秩序。[97]

275

通过对法律的神圣历史进行精心的进化论分析，涂尔干坚持这种对法律加以主观化的做法。这种历史——在 1902—1903 学年度他所发表的关于伦理的演讲的很大部分都是有关这种历史的——对

10年前在《社会分工论》中所提出的系谱进行了根本的修正。法律的演进史不是遵循由集体良心和集体感情转向理性的国家与功利性赔偿这一运动的结果。相反,变化了的只是集体感情的内容,而不是它们的存在这一事实。宗教行动的对象改变了,但它仍然是宗教。

涂尔干一开始考察了谋杀和偷窃罪。在《社会分工论》中谋杀被认为是非代表性的现代犯罪;而偷窃则被看作是功利性的。现在二者都被置于现代性的中心,二者都和集体情感的要求相联系。实际上,涂尔干强调,谋杀只是在现代才被认为是十恶不赦的。在早期社会里,神圣的敬仰对象是群体而非个人;对凶手个人的处理(同处理其他罪犯)并无多大差异。[98]然而,到了现代社会,"集体情感"发生了变化。只有在"我们高度的利他主义被损人利己的观念所排斥"之后,只有当"人类彼此间的同情心被得到肯定和发展"之时,谋杀才成为一种亵渎,因此也就是一种犯罪。[99]

涂尔干以同样的方式分析了处罚偷窃罪的法律。他问道,我们如何解释在现代社会中由法律(通过刑事处罚)确保的对别人财产的尊重呢?"事物只有紧紧地附属于某人才是不可侵犯的,这是怎么发生的呢?"[100]只有当我们理解了社会生活的宗教特性后,我们才能发现这种遵从为什么会发生转变、事物与人之间为什么有这种联系。首先,只有当个人成为宗教情感的对象之后,财产才能被个人化:"私有财产的存在是因为个人利益……是受社会所尊重的。"[101]人们重新尊重和个人相一致的客体,这是因为神圣的尊重之流动性使这种尊重能广为传布;神圣性由于是由精神能量所组成的,因此它所向之处无不被感染。[102]如果个人是神圣的,那么最终他的财产也将是神圣的。涂尔干认为"个人所拥有的神圣性必然会扩展到与他有密切联系的事物上"。他继续写道,"对他(个人)的尊重感不可能只局限

276

在其血肉之躯上，被认为是隶属于他的物体必定也同样得到人们的尊重。”[103]换句话说，私人财产成了法律，因为它具有其所有者的那种宗教的权威：“只有当财产受到尊重，也就是说财产是神圣不可侵犯的时候，财产才成其为财产。”[104]

通过重新肯定这一宗教模型，涂尔干开始更详细地考察神圣财产的起源。他指出，财产这一概念意味着某一物体是和公用的物体相区分的。所有宗教的与神圣的事物都具有这一特性。“不管我们何地何时有了宗教仪式，作为神圣实体之标志的特征就在于这些实体脱离了一般循环；它们是分离的与独立的”。[105]他又指出，或者说财产意味着“对我们来说有为我们所不得触犯的物体，”这具有一种在“禁忌”条件下所产生的直接的宗教性。他认为，因为同一种行为既是受命于法律又受命于宗教，所以很可能“二者性质相同”。[106]他认为，实际上，当人们用具有神圣意义的保护界线将新开拓的领地围起来时，财产这一观念就第一次出现了。在这一地带上他们进行宗教祭奠，从事节日庆典。最初的界线标志便是大块的木料，这些木块在宗教庆典中起着本质的作用。[107]当家族中的某一成员取得了特权地位时，家庭的财产就被私有化了。作为这一群体(家族)的代表，这位杰出人物现在就把一切东西都归于他自己了，而这些东西过去则是归属于整个群体的。“因为此人自己就体现着整个群体，包括人和物，所以实际上他就具有一种将这些物和人都纳于他的统治之下的权力，于是私人财产也就成了现实。”[108]

在这种地产法的历史基础上，涂尔干进一步分析了契约史——它是《社会分工论》中的功利主义讨论的核心问题。他写道，“新制度开始作为一种规则时，是以旧制度为自己的楷模的”，契约也不例外。涂尔干把契约的起源和将同一家庭或氏族的成员彼此联在一起的那

277 种纽带紧密地联系起来。契约是约束陌生人的手段。这里的陌生人的原型便是某一家庭之外的人。因此,顺理成章,“当人们感到需要创立和自己的家庭关系有所不同的那种联系纽带——这种纽带是他们所希望的——时,他们就把这种纽带看作是当然和他们所熟悉的那种纽带相类似的东西。”[109]陌生的人们歃血为盟由此而形成了人为的统一,这是经过不同的仪式行动才得以实现的。食物产生血液,血液维系生存——在这一信条下,“契约”通过交流仪式而得以实现,诸如切割面包与共饮美酒等。涂尔干说,握手的仪式,其起源也是类似的;它是一种象征过程,通过陌生人的血就被赋予了一种神圣的形式,彼此就成为一家人了。[110]

在陌生者之间的关系的这些早先的神圣化形式,逐渐地采取了更为现代性的形式,交换的方式也更为特殊了。由于对物品的重视——过去只重视个人本身——这一发展过程的第一阶段,即“真正的契约”,通过将此前仅仅赋予个人的重要性给予物品,确保了交换的平等原则。物随其主,财产获得了其所有者的神圣性,因此如果财产一定,那么此财产的接受者就会感到以等量的财富来进行交换的光荣。[111]在誓约——这是稍后的一种形式——中,是语言而非物质才具有神圣的形式。涂尔干指出,“语言中有某种真正的、自然的、具有生命力的东西,这些语言被赋予了一种神圣的力量,据此而强迫与约束着说出誓言的人。”[112]只有以仪式的形式、在仪式性条件下所发的誓言才具有强制性。在这样的条件下,强利性的话语就比发这种誓言的人本身更具有威慑力,因为“誓言……是沟通谈话的一种方式,……在所有的道德事物中我们都能看到这种超然的东西”。[113]正式的、合法的契约自然是由这种誓约形式引申出来的,因为它仅仅是对同一种内在的精神信念的进一步的具体化和“外在化”:“审判程序

只是神圣的手续与仪式的替代品。"[114]在正式的合法的契约出现之时，还产生了不成文的契约的观念：在后者中双方的保证不具有任何正式性。在这里重要的只是交换双方都遵循着某些法定的程序，例如在互惠的交换中宣布各自的意图。随着这种非正式交换的出现，契约性的义务就几乎完全变成了良心问题。但涂尔干还是认为，非正式程序能够确保互惠原则——这种认识是早期宗教形式的产物。程序意识来源于对仪式的参与及礼拜本身。最终，这种意识"会和它当初所由产生的那种原因相独立并和另一种原因相联系——由于这种原因就会产生有用的结果，虽然是经过一种不同的程序才实现的"。[115]

278

交换的最终的、最高级的关系是受正式契约支配的，正式契约确保所有交易——例如，在劳动契约中以金钱支付劳务——不仅必须在形式上而且还必须在实质上是公平的。同以前相比，这种新的契约更完全地将对个人的崇拜加以制度化；只有当对这种崇拜的信仰被深化之后上述这一点才能成为现实。涂尔干指出，正式的契约是"人对人的同情心……的合乎规律的结果"，这种情感"旨在排斥或取消所有的社会约束中的各种有形的与物质的不平等"。[116]个人遵守正式的契约，那是因为他们"在良心上反对"任何交换中的不平等现象。[117]通过将这种最现代的社会控制同在宗教生活中为防范亵渎行为而采取的情感的与道德的对策联系起来，涂尔干颇有讽刺意味地——如果这一点完全正确的话——完成了对其早期著作中有关契约问题的论述的根本性修正。

涂尔干后期对现代法律进行的分析，和他以前相应的分析具有同样的宗教基础。但他同时还强调了法律内容上存在的巨大偏差。如果说惩罚动机相同，引起这种制裁的行动则通常是完全不同的。

在《社会学年鉴》上发表的一篇稍早的论文中,他论证了制裁本身的情况也是如此。随着对个人的意义的文化认识不断发展,镇压措施已经从对躯体肢解以及处以极刑转变为对自由的简单剥夺。同是在这一发展过程中,家庭及合作的群体逐渐丧失了它们对个人行动的控制。因为个人通过逃脱就能够避免受到惩罚,所以对于这种更为个人主义的新的制裁形式来说,监狱的发展就是至关重要的了。[118]

但在涂尔干的后期思想中,他认为这种对均衡的社会需要不会引起必然的制度变化,在此他又回到后期著作中的那种修正理论上去了。如果说要发展监狱,那也只是指"观念的监狱"。和其他任何物质机构一样,监狱也只是社会精神的象征;因此,唯有当正确的精神、正确的观念被具体化之后,监狱才能得到发展。但观念是通过道德的集中而产生的,而在先前的社会中这种集中并不是充分重要的。涂尔干的分析直接来自他对宗教仪式的理解以及对神圣象征的强调。他指出,在早期社会中"公共生活是非常贫乏的,是间隔很长一段时间才出现一次的",因此就不需要以宏伟的、代表公共情感的建筑形式。但是当公共生活变得更频繁时,象征它的物质形式同时也就改变了:"因为集体生活不是分散成众多的中心","而是集中在更为有限的几个点上……并变得更为密集、更为频繁",所以,"这种生活的场所也就改变了。"随着权威所象征的情感的加强,权威有了高度的增长,而其物质体现也相应地发展了。物质的形式与精神的内容之间的关系是深刻的、复杂的。

279

> 生活在他们之间的那些人越有权威,那些住所就越是被个人化并和其余的住所相区分。那些住所气魄宏大,高墙耸立,壕沟环绕,这明显地意味着一条分界线,据此掌权者同他们所统治的芸

芸众生就分离开了。[119]

一旦公共建筑具有独立性与庄严性，“监狱的前身就出现了。”[120]因此，惩罚的性质有了变化，但作为其基础的社会秩序则必定仍是规范性的与情感性的。

5. 教育：一种现代制度的宗教性质和历史发展

因为教育是通向更广泛的社会秩序的途径，所以，教育理论关键上取决于对它的社会环境的理解。马克思由于把秩序的最终原因确定为职业和市场，所以他就把教育看成是一种手段，通过这种手段，劳动者汇集到这些特殊的领域中去。教育是一种“再生产”，工人阶级的子女只学会了完成他们将来对资本家的使命所必需的最低限度的专门技术。涂尔干承认工人阶级受到了特殊的教育，但他认为和其他阶层一样，这种教育是建立在全社会共同的文化基础之上的。这种教育将共同的“观念、感情和实践”传授给所有的人。这种共同的价值观的交流代表着社会中所有成员所受到的“真正的教育”。[121]

那么，同马克思一样，对涂尔干来说教育也是一种过渡制度，但对他来说教育是家庭与文化之间的媒介物，而不是家庭与职业之间的媒介物。涂尔干不把教育看成是物质强制性的工具之组成部分，而把它看成是两种道德即家庭生活中的情感道德与更为严格的非个人信仰(这种信仰控制市民社会)之间的联结纽带。[122]教育的任务就是传授这种市民“精神”；传播每个社会为自己树立的“人的理想”。[123]在现代社会中，教育必须创造出适应对个人的崇拜所需要　280

的“个人”。换句话说,通过教育所具有的权威,它创造了自由。[124]它通过训练个人认识到自己的道德心、自主地用理性来对待这个世界,从而创造了自由。[125]通过理性的道德教育,儿童们具有了批判与反映的能力——这是现代的信仰的基础。[126]这样,教育就是再生产的一种方式,但它再生产出来的是普遍主义文化而非特殊的经济关系。通过传递一般的与抽象的集体性目标,社会“不断地再创造出其自身的存在条件”。教育通过“在儿童的头脑中……确立了作为集体生活之前提的必要的共同性”而对“青年一代进行社会化”。[127]作为这种社会化的结果,儿童转变成社会的人,他就要在面临今后生活中的物质需求之前进行学习以便成为道德的人。通过教育,他将能够在今后的生活中根据道德的而非物质的要求来行动。[128]

这种社会化只有通过这样的教育者——他们不是政府或资本的走卒,而是道德体系的化身——才能完成。是公众的“意见”促使教师为人师表。涂尔干在巴黎大学对受训的教师们说,民意“给我们施加道德压力,这样我们就能理解我们作为教育者所肩负的责任”。[129]国家既不以意识形态的身份出现也不以强制性身份出现,它只象征道德压力的一种更为特殊的形式,因为国家的庞大组织使得它能够“不断地提醒教师必须把那些观念、情感深深地印记在儿童的脑海里”。[130]民意——它指导着政府,而政府反过来又指导教育——不是一种经济原因,但它是不可抗拒的,因为“民意是一种道德力量,其强制性力量丝毫不逊于那些有形的力量”。[131]

紧接着其宗教秩序模型之后,涂尔干对教育过程进行了更具体的分析。他写道,只要教育是有效的,它就仍具有“道德的准宗教性”。[132]例如,在理解教师的恰当的角色时,这种宗教特性就是至关重要的了。正是由于教师感到应该传授某种神圣的东西,才使他们

具有了某种权威。因为他感到自己接触的是神圣的道德，所以他就感到他是"以超然存在的名义来发言的"。[133]因此，教师由于"内在的信仰"[134]而从事其使命；涂尔干谈论他的"牧师"，并在教师的角色与牧师的角色之间作了精心对比。

> 正是牧师关于传道的崇高观念，使他具有了某种权威，这种权力如此约定俗成地使他的语言和服饰都打上了鲜明的印记。因为他是代表上帝说话的，他觉得上帝就在他心中……同样，世俗教师会有也应该有这种感觉。他也是崇高的道德实体的一种工具。……正如牧师是上帝的解释者一样，教师也是他的时代和国家的崇高道德观念的解释者。所有与这些观念有联系的事物，以及它们的意义和力量，都必然传播到教师以及一切来源于教师的东西之上，因为在儿童的眼里教师就是这些事物的代表与化身。[135]

281

神圣性是可以传染的。教师通过与道德秩序的接触而具有"额外的能量"，这种接触给予了他以热情——这对拨动他的学生们的心弦是必要的。[136]而且，教师对权威的尊重，教师身上被传染的神圣性，这些都会流到其学生的身上。由于这种传染性的影响，教师不是通过暴力与压制而是通过其"道德权威"来体现社会秩序的。[137]由于其"威信"与"能量"，学生们就服从他的权威；他们把这看成是"神圣的、不可侵犯的"。[138]和宗教象征所具有的权威一样，教师的权力是通过联系与互动过程来维持的，这种联系与互动过程就"像是来自他所接触的那些幼小心灵的回声"，"这些回声反射到他身上时就被放大了。"[139]教室毕竟和其他的社会组织并无二致；涂尔干把它描

绘成是受诸如“极度兴奋”与“兴高采烈”之类的“传染现象”所控制的“集体心理领域”。[140]假如希望继续维持下去的话，教师权威就应该和宗教象征一样不能借助于暴力。“任何促使儿童们相信它并非真正不可侵犯的事物”，涂尔干说，“都会从根本上破坏纪律”，因为“神圣事物被亵渎之后似乎就不再是神圣的了”。[141]亵渎问题是棘手的，因为在校的儿童还没有将他们今后应该尊重的那些规则加以内在化。因此，他们自己不可能体会到道德上的愤怒感——而这恰是成人世界中存在着自愿秩序的主要根源。涂尔干认为，由于这种原因，严格的纪律和处罚必定会在学校生活中起着重要的作用。只有教师的强烈反对才表明学生的行动是反道德的、是亵渎性的。处罚的形式依它试图灌输的秩序的性质而定：它企求在学生之中引起宗教性的反应，而如果他们知道神圣的东西正受到侵犯时就会产生这种宗教性的反应。因此，“主要的惩罚形式通常总是坚持给罪犯烙上某种标记，使人们同他保持一定的距离，对他进行流放，让他与世隔绝，和常人相脱离。”[142]换句话说，犯罪的学生就会被当作是神圣事物的消极形式的承载者；教师就能以此来生动地说明基本的宗教意义。

像在对其他制度的分析中一样，通过论证教育确实是从宗教形式上历史地演变过来的，涂尔干充实了他关于教育生活的“精神”秩序论。然而，在这里他对历史的分析远远胜过他对现实的分析。在1904—1905年间，涂尔干就“法国教育史”发表了一系列演讲，这些演讲稿在他死后结集为《教育思想的演变》出版。在这些演讲中，涂尔干论述了两个基本问题：一是学校这一社会制度本身是如何形成的；二是学校如何从教会中分化出来的。他所给的答案提供了一个关于“制度的”历史之模型。这些答案是他在1893年之后持续时间

282

最长的一种尝试，这代表着他在《社会分工论》中曾尝试过的向历史社会学的理论转变。

涂尔干认为，如果我们不把观念理解为特殊的型态，而把它理解成作为集体情感之变化的集体表象，那么制度的历史就等同于“观念的历史”。当然这种对制度史的定义是和他后期著作中的观点——即感情和观念是任何制度的核心——一脉相承的。法国教育制度无疑也不例外。涂尔干认为，“法国的教育观念”得以在不同的教育学说中表述的，并通过学术制度来“体现”自己。[143]因此要研究法国教育史就必须“将这种制度的起源追溯到(产生它的)道德力量上”，追溯到“决定(制度的)取向的充满生命力的精神上去”。[144]这种历史的主题就是“精神的演变”，因为“正是社会良知的……深度产生了其他一切事物”。[145]

因此，在制度史中这种宗教模型无所不在，制度史即是从精神到“明确的形式”与“有形的结果”的转变过程。[146]从某种意义上说，此书可以理解为对广义的仪式历程的研究。涂尔干一开始研究中世纪的“纯粹基督教精神”，他称之为“具有萌芽力的细胞”，由此产生了后世的所有结构。在基督教诞生之前的希腊人与古罗马人，他们的教育方式既不是功利主义的也不是唯美主义的，他们不把它看成是一种强烈的感情体验。由于这种原因，他们不是把教育集中在一个单独的“学校”中，而是倾向于分散在不同地点上。基督教对这种观念及其制度形式都进行了根本的变革，因为基督教认为教育的目的是塑造“灵魂”，是确立“道德与意志的一般定势”。[147]为了确保这样一种严密的教育程序，教堂就成了在单独一个地方集中进行教育的机构。因此，在中世纪早期，小型的“学校”——它们紧紧地附属于各个教堂——遍布整个基督教世界。涂尔干写道，作为一种历时长、范围

283

广的仪式,这种精神的强化运动把这些分散的学校变成更大的、更为集中的机构——这便是现代的教育机构。

> 一定数量的光点在各处聚集起来:这些便是存在于修道院或教堂中的低级学校。……这些微弱的光点逐渐地获得活力,并在力量与规模上一点一滴地增长;然后一改过去那种四处分裂的状况而愈益接近、相互合并,一方加强了另一方,这种集中过程的结果便是学院与大学的出现,它们是强大的光明的中心。[148]

然而,从另一种意义上说,涂尔干的那种历史说明了许多不同的仪式,而不仅是一种由许多力量聚集而成的扩大的仪式。集中化这一长期的过程是由许多类似的仪式结构的周期性运动所组成的。涂尔干描述了持续的"狂热情绪"、"总体发展"的阶段,在这些阶段中"多余的能量"、"力量的积累"达到了如此巨大的程度,以致只能在新的制度形式下才能找到一个排泄口。[149]早期的仪式性插曲创造出了新的结构,后来反过来又被"宗教的"事件重新强化与重新确定。

涂尔干的历史研究的深层结构所说明的是"运动"、是受追求道德理想与变革精神秩序的动机所驱动的人类联合。表面的结构严重依赖于由人、群体及民族所创造的政治的发展、组织的发展。但是为了和早期对国家的分析相一致,涂尔干将这种"政治的"历史精神化。政治运动本身要么是由道德的发展所引起的,要么就是直接伴随自身而产生的。

随着本笃会僧侣向英格兰的迁移,就产生了最初的充满活力的复兴运动。本笃会僧侣具有巨大的热情,但他们的教育观念却相对落后。在英格兰,他们和爱尔兰僧侣打交道,后者尽管既不强悍也不

狂热，但却一直从事更高意义上的真正的基督教教育。本笃会僧侣们征服了爱尔兰人，不过其重要的结果是文化的而非政治的：通过接受爱尔兰人的影响，基督教的教育观念重新获得了生命力，本笃会僧侣将这些重新恢复的寺院学校在整个欧洲大陆普遍推广。[150]然而这股热情沉静下来了，在更大的教育机构产生之前必须再进行一次道德生活复兴运动。查理曼的政治集权过程产生了这一契机，但涂尔干强调查理曼只是作为早已广泛存在的对潜在的统一的感受之集中代表而已。“所有基督教世界的人民”，他写道，“都有一种模糊的感觉——即归属于一个整体；”查理曼仅仅发现了“表达”与“组织”它的方法：“这种统一基督教世界的观念——这一直是处于潜意识状况之中的——通过他才落到实处并变成历史现实。”作为这种统一要求的象征性体现者，查理曼“自然倾向于把基督教世界的所有知识分子的力量汇集”成一个文化的与知识的中心：这就是由著名的学者和管理者阿尔昆(Alcuin)所领导的巴黎大学。[151]

284

查理曼死后，加洛林王朝走向衰落，同时教育制度的生命力也日趋萎缩。进一步的变化正在孕育着新的“极为重要的使命”、另一种“新的强有力的”-“开化民智”的精神。查理曼大帝的最后岁月充满了社会动荡，在相对比较安宁的、向后一个世纪过渡的那个阶段中，在政治斗争中所蓄积的“道德能量”“释放出来，被加以利用”以完成其他任务。紧接着下一个阶段充满了“普遍的不安”，充满了动乱和运动，十字军东征主宰着一切。不足为奇，这种新的能量影响了教育；人们走遍整个欧洲以寻找最好的“学校”。经过这场运动，在整个欧洲确立了学者的地位，而学者所具有的巨大的道德权威进一步促进了教育的集中化并使学校的规模不断扩大。[152]

在12世纪初卡佩王所建立的法国的早期，在实现进一步的道德

集中化运动过程中,政治上的集权再次起着重要作用。随着法兰西民族生活的中心的出现,作为全民感情的主要体现者的君主享有崇高的威望;通过传染过程——这是所有神圣事物都共有的——这种能量传播到巴黎大学中。后者所具有的这种能量反过来又吸引了来自欧洲四面八方的青年学者。[153]这种充满生气的联系不断地自我更新。结果,在巴黎,12 世纪是"人类精神的最伟大的勃兴阶段之一",绝大部分和现代大学相联系的教育机构改革都发生在这个时期。[154]阿贝拉德(Abelard),该大学最杰出的学者兼教师,成了和当时的皇族一样知名的人物。再加上情感象征力量,阿贝拉德的威望就进一步增加了该大学的巨大吸引力。

巴黎大学是一块精神磁铁,吸引了欧洲各地的学生与学者。实际上,这一潮流如此强大以至传统的、由教会学校所组成的大学无法管理这些如潮水般涌入的学人。为此校舍不得不建在教堂之外。涂尔干认为,在这些新的联系基础上不可避免地会产生新的教育观念。[155]教师之间建立了独立的团结联合会;为了保护他们的独立性,为了表达他们的在密切的联合中所产生的团结感,他们开展了密切的合作,经常举行入会仪式,例如接纳仪式(*inceptio*)。这是"从宗教中的成年仪式上自然演化过来的"——换句话说,这是仪式精神的自然结晶——由此创立了最早的教师的职业规则。[156]然而,这种规则是和教会所具有的权威——制定社会规则与确立社会等级——直接相冲突的。在这场道德论战中,世俗的一方,即"宗教与教育分离论者"胜利了,他们在教会的控制之外建立了第一所大学,但是这一教育机构在任何非正式意义上说都不是世俗的。实际上,它只是同一种基督教精神的一种不同的物质的形式而已。这所新的大学是由"在某种程度上仍然穿牧师服装的俗人"所组成的,是"作为其灵魂的

那种观念体系的崇高表现”。[157]

涂尔干对制度史的分析仍然不外是探讨这种新的教育形式的进一步的理性化。他再次注意到政治集中化即15世纪法国政治结构的最后的民族化所造成的后果。这场政治运动产生了重大的影响；但这种影响仍然是道德上的。君主政体统一在高度理性化的“秩序精神”上，通过道德联合过程，这种精神渗透到该大学中并极大地改变了它的物质形态。“不足为奇”，涂尔干写道，“大学就是这样一种大范围的合作，由于和政府发生频繁的、直接的接触，并扎根于中世纪社会的深处，它的秩序精神与组织精神或者说它的严密的组织——那个时代所有的制度都是如此——使它充满生命力。”[158]然而尽管大学被深刻地理性化了，但它仍有赖于合作与团结精神——它最初就是在此基础上产生的。例如最初的学位和考试制只是从早期共同仪式中世俗地演化而来的。[159]由于发生了这些变化，加之后来耶稣会又倡导更个别化的教育，现代教育制度的形式就完成了。[160]

教育的进一步发展主要还是在内容上而不是在形式上。虽然涂尔干花了大量时间讨论各种不同的教育观念本身所具有的相对意义，但他对这种教育内容的历史所作的社会学分析同他对教育结构史的分析相比，就缺少系统性而更有待完善。而且，他的一般观点仍然和过去一样。发展的根源在于基督教之中。基督教是反对唯仪式主义的，它认为上帝必须被“铭记在心”、“时时想念”，而不是仅存于仪式性经验中。在基督教文化中，知识界的焦点集中在精神上而不是在物质上。因此意识以及有关意识的训练就成了教育的神圣任务。[161]各种教育学说总是从这样或那样的特定角度来实现这种基督教式的对抽象性的强调。在传统的教育形式中的抽象性同公共精

286

神的新发展之间出现“矛盾”时，教育就在演变。[162]这种精神冲突促使从作为该种训练主题的语法转向重视经院式的思辨，从思辨转到文艺复兴时期学习古典、从文艺复兴又转向现实主义的作为19世纪的标记的“革命精神”。

西方教育思想史在很大程度上是形式主义的历史。自然主义的宗教强调具体性；基督教强调形式和抽象性，兼及强调从古代所继承下来的逻辑。中世纪晚期的语法和辩证法是形式操作的符号技巧，是“禁欲主义的理性主义”——其反自然主义的偏见激发了涂尔干的现实主义良知。初看起来文艺复兴运动似乎是和这种趋势相脱离的。在涂尔干对文艺复兴的分析中，经济取代了政治而作为“外在的环境”冲击着道德生活。但与他的演讲中的其他地方相比，在此处这种工具性环境更加以一种多元的方式而被吸收进来了。涂尔干描述了新的发明和新的贸易航线是如何导致物质保障的膨胀并由此而产生贵族式的上层资产阶级的。他认为这一阶级需要一种不似经院哲学那般刻板的教育形式。对新形式的要求还来自更为纯粹的文化的原因。经院哲学家们自己在“传授理性以充满自信”，这种信心由于有关意识方面的训练而不断加强，因此而成为教育的神圣任务。[161]教育学理念总是带有某种基督教式的对抽象的强调，当传统形式的抽象与共在公共心态中的新的发展之间产生“对立”时，演化便发生了。[162]这样的精神冲突造成了诸多变化，例如，从作为教导主体的语法到经院哲学对辩证法的强调，从辩证法到文艺复兴的经典研究、再到作为19世纪之标志的现实主义的革命精神。[163]

虽然在推进教学精神采取一种更“现实主义的”形式的过程中，政治与经济的力量起着一定的作用，[164]但最重要的因素还是新287 教。[165]这些社会变迁的结果促使精神方面的关注从天堂转回到人

间来。只有在此时社会本身才成为被崇拜的神圣对象。“只是到了18世纪中叶”，涂尔干对他的学生们说，“我们法国人才开始对这种感情作出反应。”

> 此时法国社会才直接意识到了自身，才学会在由所有宗教象征的构架之外来进行自身的思索。个人开始维持社会的公正和它的整个世俗形式，高度尊重社会的需要与利益——即使是暂时的——以显示出其崇高性和神圣性。[166]

大革命时期的“革命精神”和“狂热情绪”标志着这种精神取向上的最有决定性的转变。[167]由基督教所激起的理性主义的长期精神发展，现在可以应用在自然界与社会中。自然主义与实证主义成为重要的教育思想。19世纪是这些教育精神的全新的、更现实主义的形式，与通常表现为传统宗教形式的那些更唯心主义的、更“人文主义”的教育形式这二者的战场。[168]当然，涂尔干在这场为世俗的现实主义而进行的斗争中起着关键作用。颇为有趣的是，他在分析历史中所得到的经验教训，重现了他后期的“精神”理论与其现代主义意识形态之间的联系。他认为，如果世俗的理性的教育想成功的话，它就必须坚定地保持其“宗教的”形式。作为世俗主义者的涂尔干主张，“人类的心灵不可能承认在我们中间还存在一种超然的来自神的主导原则。”不过，在其后期著作中，作为一名社会学家，他又认为“这一直是真实的——从经验上说是真实的——即人类良心仍然是世界上独一无二的最重要的事实，它赋予这个世界无与伦比的价值”。这种良心必须成为所有理性教育的中心内容。“我们的中学课程”，涂尔干承认，“如同小学课程一样，现在都是世俗的。……但是如果这种课程

取代了以宗教为取向的课程——这完全是可能的，则这种课程就必须仍然起到与之前的课程同样的作用。”[169]

6. 道德经济学与唯心主义的缺陷

在对教育所作的这种制度的分析中，涂尔干成功地阐明了他在理论上的突破——它解决了他中期著作中最迫切的问题。在第七节中我将最充分地考察他的这一成就，但是在这里我将再次提醒读者注意其理论所特有的片面性。对涂尔干来说，他的最重要的使命就是表述一种意志主义秩序，阐明在组织与自由之间的可协调性。然而当他最终完成这一使命时，他却耐人寻味地改变了其形式。他不仅坚持认为秩序和自由是可以调和的，而且还认为一直是如此。他对于自己在《社会分工论》结尾处所陷入的两难困境有点反应过头了。此书刚一出版，他就沮丧地意识到他据以立论的物质秩序正好是他所要探索的结论的反面。但他不再去反对把物质秩序当作是分工的唯一的决定者，他现在根本就将它忽视了。在职业群体中他根本就不可能再找到任何工具性的利益，在国家中找不到任何强制性权力或者“人为的一致”，在法律中找不到理性的目标，在教育中找不到任何意识形态的东西了。

288

这种“制度”的社会完全只是依据宗教的轨迹来运行。问题不在于由此这种社会是好的与正确的——远非如此。涂尔干已经认识到了许多精神性的组织团体所具有的特殊主义的与失范的缺陷，这可见诸他对家庭、职业以及个人主义的讨论。相反，问题在于这些缺陷——从社会学对它们的描述来看——只能存在于宗教领域本身。宗教模型使得涂尔干能够说明秩序与行动之间的关系，这一点一直

是他企望达到却从来没有可能达到的。这对他来说是“意想不到的发现”,他对待这一模型比通常人们所意识到的还要严肃。

涂尔干曾在某处自问,法律对私有财产的保护仅仅是出于自我利益,其公开的宗教形式比虔诚地持有的信仰更是出于私利的——这一切都可能吗?“财产的所有者”,他推论说,“可能利用了宗教信仰以避开侵犯者”。他一产生这个念头就放弃了。为什么呢?这是因为如果宗教局限于工具性定义,那它就会失去其意义。他写道,“宗教不可能堕落到斤斤计较私人利益的程度上,除非它所激发的信仰不再是活生生的事实了。”[170]因为宗教不是工具性的,所以法律也如此;那么,法律要么是宗教的,要么就什么都不是。这一点同样适用于国家。涂尔干在《社会学年鉴》上发表的一篇论文对他早期关于法律史的思想进行了修正,在这里他承认国家的相对的压制措施是影响法律在宗教思想的变化之外独立发展的一个变量。然而这一变量被搁置一旁:对国家的镇压机构的发展涂尔干没有作出任何解释。就其所有的意图和目标来说,这种政治的压制和社会分化的演进过程——这构成他的历史解释的主要方面——完全是两码事。[171]涂尔干对国家的善良意图及道德整合深信不疑。在某一处他曾说个人可以“成为国家的工具”而不会有任何担忧,因为国家的利益通常也就是他们自己的利益。[172]国家或许可以变得规模太大,它或许只能以微弱的音量来陈述整个民族的价值观,但作为一种官僚机构,它更多地是与民族的道德信念相一致,而不是与利益和强力相一致。根据类似的逻辑,涂尔干在他关于教育的讨论中承认社会为工人阶级提供了一种专门化的教育。他关于工人阶级的教育同其他阶级的教育具有共同的文化基础的这一论调无疑是可信的。其片面性在于他对这种“特殊化”教育的性质,或者对使该种特殊化的教

289

育成为必然的那种环境根本不感兴趣。[173]

在涂尔干对制度的分析的所有方面中,这种唯心主义基础的最明显的表现莫过于他对经济生活的分析。在第七节中将会看到,涂尔干有时把经济方面的因素完全排除在社会学之外;的确,在他发表的所有著作和演讲中,并没有迹象表明他为此专门研究了经济领域的问题;不过涂尔干后期的著作曾涉及经济事实,这便是他把经济事实当作道德事物来考虑。

涂尔干唯一一次从一般逻辑上把经济事实归结为道德,是在就政治经济学与社会科学的关系而展开的那场辩论中,这场争论于1908年刊载在《政治经济学协会公报》上。虽然这场争论的宗旨在于就两种不同的科学进行讨论,并夹杂着其他经验辩论的主题,但涂尔干本人却把学科之间的关系问题看成是一个至关重要的问题——实际上是就集体秩序本身的性质而展开的一场争论。对他来说,关键的问题是经济事实的性质——在我看来,也就是它们的预设地位。他承认,乍看起来作为政治经济学与社会科学之对象的事实具有完全不同的性质。社会科学的对象,如法律的和道德的规则,是由民意所产生的;它们是由观念所组成的。另一方面,政治经济学的对象——财富似乎从本质上说是客观的,它与民意无关。但是,如果经济的与非经济的对象的预设地位果真如此的话,涂尔干担心经济现象所具有的明显的较大的客观性将拥有决定性的力量以支配道德事实。果然如此,经济唯物主义就会击败(涂尔干的)社会学。

290

那么,这两种性质如此不同的事实之间到底具有什么样的关系?唯一可想象的情况是:经济学家所研究的外在现实——它们是如此客观的,而且几乎是物质的——被认为是其他一切事物的

> 基础与支柱。由此产生了经济唯物主义理论,它认为经济生活是一切社会生活的基础。[174]

面对这些极为一般的学科区分——"在其他社会学分支学科中经济科学将占据名副其实的霸主地位"——涂尔干认为,实际上经济学和社会科学所研究的事实的性质并非必然不同。"经济事实还可以从另一方面加以考虑",而这一方面自然指的就是民意。涂尔干评述了公共道德的变化是如何引起了趣味爱好与工资水平的变化的,他更为大胆地宣称生产方式本身的变化有时还依赖于先前的文化变化。[175]

这些经济的参照点涉及的领域很广,涂尔干只把其中的一个追溯到忠诚问题上。这就是工资问题。他声称,劳动的价值是民意的结果而不是供应与需求的结果——更不用说劳动的客观交换价值了——这一结论就像一根红线贯穿在涂尔干后期的著作中。他最初是在《自杀论》中提出这一论点的,在1898年论集体表象的那篇文章中再次提到了它,并在后期对社会学方法、原始宗教与职业群体的分析中加以了重新强调。[176]最广泛的讨论还在更后期,即1900年就契约史所作的演讲中。涂尔干在此使用的方法特别有趣,因为他是从意识形态与经验的角度来考察劳动价值这一主题的,这与马克思自己的考察非常相似:工资的演变过程是由不平等地支付报酬阶段转向根据劳动来支付等量工资的阶段,最后是只根据需要来支付酬金的阶段。[177]在马克思看来,这是由资本主义向社会主义再向共产主义的转变,这是由社会的基础结构的变化而引起的运动。但是尽管涂尔干在这种变迁的意识形态愿望上和马克思一致,他却完全不同意是社会力量实现上述变迁的。在一开始涂尔干在其早期著作中曾两次描述了这一事实,即由某些人所组成的阶级为了生存就必须有

效地提供劳动而不管付出什么样的代价。然而,对于这一支配规律,涂尔干现在从道德而非物质的方面来解释其性质。这种强制性的不平等的报酬制度之所以会发生,是因为民意没有对不同阶级的贡献作出公正的评价;换句话说,在道德上存在着阶级的偏见。

> 我们仍然带有价值偏向,受由过去所继承下来的各种偏见的影响,我们不是从同样的观点出发来对待不同阶级的人们。我们对于某位来自高贵阶层的位居要职的人所遭到的贫困与不应有的艰辛历程更为敏感,而对于那些卑微的、从事低贱劳动的人所遭受的贫困与痛苦则置若罔闻。[178]

291

从这种状态向根据劳动而得到更公平的报酬这种阶段转化,在这一过程中更普遍主义的道德必定会取代上述观念。正如马克思所认为的那样,要实现生产的再组织过程,既不能靠改变资本的有机构成,也不能靠引入社会主义自身。相反,涂尔干写道,当“某一阶级的不幸不再被看成是比另一个阶级的痛苦更为悲惨”之后,当“我们都把它们看成是同样悲惨的事情”时,就会发生这种经济变化。[179]“人们良心上的极大反感”将会打破经济上的不平等并确立真正的精英统治。他认为,劳动价值不是一个为生产某物而需要多少劳动时间的问题,而是由社会来判断这种劳动具有怎样的社会价值的问题。[180]当社会发展到这一阶段即认为所有的人类活动都是同等重要之时,工资的不平等在道德上就站不住脚了。然而,即使在这样一个平等主义社会中,涂尔干写道,也仍然存在着不平等,因为在先天能力上的差别将使某些工人获得更多的报酬。当然,正是这种认识诱使马克思提出“各尽所能,按劳分配”的社会主义分配原则将会过渡到更

为利他主义的、"按需分配"的共产主义阶段。马克思本人从未描绘出如何进行这种过渡，因为这似乎包含着一个重大的文化变迁过程。然而，他确实认为只有在物质的"匮乏"已经消除之后才会出现这一转变。涂尔干则采取相反的方针。因为他把这种转变看成是曾引起了最初的废除不平等状态运动的民意变化的一个部分，所以他能描绘出马克思不能描绘的这一过程来。随着仍然指导现代生活的宗教的进一步加强，当个人主义这种宗教从主张赏罚转变为主张博爱之后，超越精英统治的平等的运动就会发生。

> 因为如果我们所热爱的、也是应该热爱与尊重的人是普普通通的人，而不是天才的学者或经商的能人。那么对于这些由于天赋而造成的不平等，我们的态度不也是如此么？因为这些是人生来就有的气质，似乎很难由他们自己来决定。对我们来说，富贵人家在社会上应该受到优待，这似乎是一种不公平。但如果说某人的父亲智商高或者处于更优越的社会环境之下，他就应该受到优待，这是不是更公平呢？博爱的范围由此而开始。博爱就是人类的同情心，我们看到这一点越来越明显，尽管还具有不平等的残迹。它不计较并否定任何天赋上特别的优势或者由遗传而得到的智能。那么，这就是公平原则的顶峰。[181]

292

7. 结语："社会"事实的欺骗性：作为行动与秩序之合并的社会学唯心主义

与《社会分工论》中的工具论背道而驰，涂尔干把行动问题完全理解为规范的与情感的问题。出于这种原因，他只能把秩序当作一

种道德力量,他所建立的理论从严格的哲学意义上说既不是唯名论的也不是现象论的,相反却是社会学理论术语意义上的意志主义与唯心主义。

根据社会学理论的基本逻辑,行动与秩序的预设问题必须被看作是完全相独立的两个不同的问题。我们只有认识到这种独立性才能理解社会学史上所出现的五花八门的理论观点;通过使个人主义的或集体主义的秩序观同关于行动的规范的与非规范的理解相匹配,就可以合乎逻辑地产生出许多不同的组合,这些组合实际上都被认为是合法的、正确的。而且,只有通过这种方法我们才能理解真正的多元理论的可能性,因为只有当这些预设问题被看成是相互独立的,我们才能理解集体秩序并不一定与工具性的或规范性的行动本身相联系,而是能包含这两种行动。作为一位非多元论的理论家,他试图忽视这两个理论问题的独立性。为尽可能地使自己的选择具有说服力,他有意无意地试图掩盖这一事实:即,他甚至已作出某种选择。例如,他认为关于秩序问题的某种观点必然要求另一种相应的关于行动问题的观点。因此,任何真正的"社会学的"或"社会的"解释就其性质来说都必定要么是意志主义的,要么就是决定论的。对马克思来说这种策略是他捍卫其后期的唯物主义的基本方法。为了捍卫一种(与马克思)完全对立的理论观点,涂尔干的策略实际上也是一样的。

在后期学术生涯中,涂尔干在一篇关于社会学一般方法论的论文中,他的论点特别明显是根据这种策略而得出的。他声称,直到现在思想家们还认为社会变迁是任意的、个别的事情,诸如立法者与国王之类的强人们"能够……凭着自己的喜好而改变社会的面貌,使社会从某种形态向另一种形态转变"。但是,涂尔干写道,这种观点会

293

给人以错觉，因为社会生活只是由于集体力量而非个人力量来变化，对这种集体力量可以根据不变的"规律"来理解。[182]这种论点出自马克思的笔下；这同他在《哲学的贫困》一书中批判普鲁东时所提出的观点非常相似。两人都极力反对个人主义的解释，二人都提出自己的主要理论是根据集体主义的事实而建立的。马克思从批判而转到这一"合乎逻辑"的论点上：即国王不是自己支配自己的，而是由经济力量来支配的。对于涂尔干来说，集体事实之所以具有优势，其"明显的"理由就在于它们的道德性质上。

涂尔干之所以将行动问题与秩序问题合并起来，其根源就在于他对人类的本性作了二元的理解，这使他能够超越《社会分工论》中的唯物主义。因为在这种理论中他不仅认为各种共同的道德感情可以和集体事实联系起来，而且认为某种单独的感情也可以是集体事实。人类本性中所具有的"食色之欲与感觉倾向"——它们"解决了我们的饥渴等需要"——显然不可能是社会性的；"它们无疑是利己性的：它们形成了我们的个性，而个性本身又是它们的主体。"相反，人类本性的另一部分——"概念思维与道德活动"——则"显然"是社会性的。[183]

> 毫无疑问，存在着这样的利己主义的要求——它们所需要的不是物质的东西，但物欲却是利己主义倾向的最典型的形式。我们认为对另一种客体的需求……会在我们自身之外实现某种运动，这种运动将超越纯粹的利己主义。[184]

之所以会对预设问题进行合并，是因为涂尔干不再把强制性的、物质的秩序当作是可行的理论选择了。无疑，利己主义的欲望能够为超

然于个人之上的社会结构提供基础;实际上,涂尔干最初为什么如此地被作为建立社会秩序之途径的劳动分工所吸引,原因正在于此。因此,涂尔干真正反对的就不是个人主义了。实际上,他反对的是这一事实,即由这种利己主义动机所形成的秩序不会成为宗教意义上的超然存在:它不可能用自愿的方法来实现集体秩序。涂尔干没有直接为这一观点进行辩护——证明它是保持意志主义的一种方法,不管付出什么样的代价——对于这种情景,他似乎把它(秩序)看成是存在于经验世界的状况中的。这样,对他的观点可能进行的批判将更为困难:许多人都同意对于集体秩序的可取之处,尽管他们会不同意其道德的形式。

这种策略性的合并使涂尔干所有中期的及后期的著作具有理论欺骗性。例如,为了对《自杀论》之仅仅强调道德进行论证,他争辩说,各种社会功能——它"对物质生活是必不可少的",它的目的在于"当组织衰亡时对它加以恢复"——是"只与个人有关的"力量。[185]人们所接受的集体的"纽带""不是物质的而是道德的,也就是社会的。"人"不是受残酷地强加在他身上的物质环境所支配,而是受一种比他自身的道德更高级的良心所支配,他能体会到那种良心的优越性"。[186]金融混乱状态并不能看成是危机,这仅仅是由于这种混乱只是对"集体秩序的干扰";外在于个人的力量"只能是道德的",只有当金融混乱影响到道德社会时才会引起危机。[187]后来,在为《社会分工论》第二版作的修正序言中,涂尔干承认,"确实,干同一行当的个人由于职业相似而彼此相关联"。但是这种组织——由于经济的分工而产生的凝聚力——有赖于生理的与物质的需要。涂尔干现在得出结论说,这种关系不能"支配他们"。[188]在论职业道德与公民道德的演讲中他也表达了这样的观点。"没有道德约束",他在导论中

说，“就无法理解为什么他（个人）不自行其是或者至少他不试图自行其是、不为达到自己的目的而不顾别人。”[189]他后来也是在完全相同的基础上来论证其教育社会学的。教育本身只和道德有关，因为道德是支配个人生活的唯一力量。“对于生来就是利己的、反社会的人”，涂尔干写道，社会就“必须尽快地将另一种能够引导道德的与社会的生活的事物加之于他”。他接着说，“这便是教育工作，你可能已经发现了它的重要作用。”[190]

涂尔干将社会性归结为道德性这一策略的广泛应用表明，他由此而摒弃工具化秩序的做法全面影响了他对制度的分析。然而其最重要的应用在于经济生活上。如上所见，涂尔干一直尝试将他对经济事实的说明加以道德化，但很多时候他仍然意识到对他的说明较难进行道德化的处理。在不可能对经济生活加以道德化的情况下，涂尔干认为经济生活简直不是社会性的，因此在社会学上是“无法加以说明的”。[191]对于经济问题的二分法策略的典型例子就在于涂尔干对宗教本身的分析之中。结果，他对“世俗的”问题——这是与经济相应的宗教模型中的因素——的处理存在着严重的模棱两可性。一方面，他认为世俗性是由神圣性直接决定的；在这种情况下，世俗问题就是一种文化现象，是整个宗教象征秩序的组成部分。正是这种观点为涂尔干在其后期著作中对经济事实加以道德化奠定了基础。然而他又认为世俗界是在与神圣界成垂直面的水平上运作的。在这种情况下，他把世俗界等同于生理的、物质的和个人主义的领域。例如，在第一篇宗教论文中把世俗的事物描绘成“完全是赤裸裸的个人的印象，”并强调只有神圣的事实才能被认为是集体的。[192]在他的后期著作中，尽管他有时把世俗的东西确定为象征性的，可他仍把它们定义为“来自物质世界的感觉”，是“只能和我们的生理个体

295

的利害相一致的庸俗事物”。[193]

如果宗教是其后期著作中的社会解释模型的话,那么,由于经济事实是反宗教的,对它就无法加以解释了。涂尔干反复写道,经济生活是不受控制的,而且这不只是他在对自由放任主义的批判中的意识形态意义上来说的。在关于社会主义的讲演即在其中期阶段的著作——在这些著作中,涂尔干通过对圣西蒙的辩护而得到了最新的关于宗教问题的“启示”——中,他宣称经济生活完全是与集体良心无关的。[194]在后期论职业问题的讲演中,他仍然坚持认为在经营中不存在职业道德,经营活动根本不是民意所支配的对象。在《宗教生活的基本形式》中,土著部落的经济生活是分散独居的、各自隔绝的典型——这种居住状况使得由于仪式性的联系而产生的集体能量弱化了。确实,土著人的社会生活是由“两个阶段”所组成的。

> 有时人们被分成各个小群体,他们各自毫无联系地在不同的职业之间进行游动;各家庭是孤立地存在的:打猎、捕鱼,一句话就是试图用自己的力量通过各种手段以获得必要的食物。相反,有时人们又在确定的地点上集中与聚集起来,其时间的长短可以从几天到几个月不等。当某个部族或部落中的某一部分应召聚集在一起时,这种集中过程就产生了,此时他们就要举行一种宗教庆典。[195]

然而,即使涂尔干倾向于描述经济力量对社会行动的独立影响,他是否有能力做到这一点似乎令人怀疑:他不仅忽视了世俗的经济领域,而且似乎对经济领域根本就不理解。在1906年就不同社会阶级中的相对的爱国主义与国际主义而展开的争论中,涂尔干认为经

济利益不可能说明工人阶级的国际主义，因为资本家也和工人一样面临“经济的约束”，然而他们的态度却不同。换句话说，他不会根据不同的物质环境与不同的工具性利益结构而对这种约束加以区别；在他看来，促使工人阶级在态度上更加同传统的爱国观念相对立的是他们的道德环境。[196] 1910 年在对一本关于印度种姓制度的书的评论中，在对于阶级与物质形式之间的关系的理解上他也表现出类似的失败。他认为职业分化对划分种姓没有什么影响，即使事实上在所有经济分工中都存在着等级制度的萌芽——而种姓制度正是由此而形成的。必须把种姓制度看成是对某种(倾向于)等级制度的集体感情的转化，实际上种姓制度本身形成了一种宗教制度。[197] 在 1906 年就不同阶级间相对的爱国主义而展开的那场交战中，某位涂尔干的论敌声称“面对战争，工人阶级不会和资本家一样抱有相同的态度，这是很自然的”，并说“道德对工人阶级的影响是不一样的，因为经济条件不同”。涂尔干天真地责问道：“工人在战争中真正失去的是什么呢?”如果对这场论战加以模拟，我们会发现答词如下：“几个人立即说：是生活!”涂尔干并不真正理解这点；他怯生生小心地回答道，“资本家也是如此。”[198]

296

在涂尔干的后半生中，他对作为其早期社会学之标志的唯物主义作了彻底修正。而且他的理论发展过程从整体上说比这种转变所表现出的情形更为复杂。起先他提出建立一种个人主义道德理论是有某种可能的，在他最早的著作中他还考虑了集体道德感情理论。然而在形成他自己的理论之前，他都抛弃了这些观点，他起初主要把社会学定义为一种唯物主义研究，这门学科确实能揭示出物质组织的道德结果。当这一取向导致了过分决定论式的秩序时，涂尔干又回到早些时候那种对观念形态重要性的强调上——无论是他的批判

者还是其支持者都未觉察到这一点——他现在之所以能接受这种观点,是因为他更好地理解了个人主观性与集体结构之间的关系。涂尔干为他的信徒与同情者开辟了一条迂回的道路。确实,在下一章中我将会看到,无论是涂尔干的信徒也好,还是甚至有时连他本人也好,都不愿意走这条得出其最后结论的曲折变化的理论之路。

第 三 部 分
单维理论及其不满

第九章　社会学唯心主义古典理论中的模棱两可及其修正：

涂尔干与“涂尔干主义”

涂尔干和马克思创立了解释社会的辉煌理论，为本世纪的社会学学说提供了两种完全相反的选择。毫无疑问，这对于下个世纪也仍然如此。通向他们各自成熟的意志主义的和决定论的观点之路是复杂曲折的，充满着许多重要的变化，然而两位理论家在成熟时期都创立了异常一致的、范围明确的理论。问题在于他们的理论只能部分地令人信服；实际上，这两种理论都只对它们所由形成的社会秩序与行动问题提供了片面描述。

这种理论上的不足使我们直接面对着这一问题：即科学的理论是如何变化的。在导论性的讨论中我曾就这个问题进行了一定的阐述，现在则要更具体地加以论述。理论之所以发生变化并不仅仅是因为其自身是错误的。与经验的“现实”之关系问题，并不是命题要么实际上得到证实要么就被确切地得到否证这么一个问题。当然，这不是说经验因素并不重要。实际上库恩在他的对于“反常”问题的分析中，为说明经验问题的影响提供了一种精致复杂的方法。[1]当新的“事实”无法用给定的构架来说明时，理论为了不被这种反常事实所驳倒，就要通过包容这些事实而加以精心阐述。理论构架是客观真实的或者相反，是无关宏旨的。换句话说，一种成功的理论应该有

足够的适应性与复杂性以说明来自经验世界的新问题。就我个人对理论变化的理解来看,我将把这种"突然出现的不可说明性"当作是对理论传统进行建构的主要原动力。社会理论扎根于历史中。随着历史的变化,原先看来是正确的理论可能就不再是正确的了。涂尔干与马克思都确实遇到了来自经验世界的这种压力,他们各自的追随者甚至还在更大程度上面临着这种压力。面对这样的压力,马克思主义和涂尔干主义只有作出适当变化以便对那些新的发展作出解释,它们才能是成功的。

300

理论不仅容易感受到历史的与经验的"压力",而且还会遇到一种完全不同的压力。正是由于纯粹在概念层次本身产生的内在的张力,理论才能发生部分的变化。如果某个理论家的预设是一元的或者只具有微弱的多元性,那么他就会感到异常棘手,他将感到有必要引入某种限定。如果意识形态假定没有解决的话,它们就会产生新的或固有的矛盾命题。新的关于经验均衡的假设或者是相互矛盾的假设,反过来会在更一般层次上产生新的理论,会使理论家关于恰当的模型的概念发生变化或出现张力。当然,最终对于科学的不同层次之间的关系的理解会出现巨大的理论伸缩性。将分析的某一层次同另一层次进行合并的倾向会产生巨大的理论不一致性,因为理论家们会反复地尝试应用一种规则去解决许多不同类型的问题。

如果承认这种理论内的张力,如果能自觉地进行理论修正,那么理论家的著作就会发生令人瞩目的转变。这种变化是明确的,通常会通过理论家本人让思想界知道这一点。在这种断裂之后就会出现新的一致性。另一方面,理论中的张力通常只有理论家才知道;连最接近他的弟子也意识不到,对于整个思想界无疑就更是无法发现了。不过这种理论变化是理论家个人的经历,面对着对他的著作的理论

批判，他会含蓄地在科学连续体的不同层次上改变其信条。问题在于这种修正是很特别的。修正是含蓄的而不是明确的，而为其理论著作的外在结构所伪装。修正并不是常常发生的，一般只发生在理论的裂缝之间。结果，通过修正而引入的范畴对理论争论的主线来说是剩余性的，而理论家的著作尽管从形式的论证上说是一致的，可从整体上看则将会出现矛盾。这些内在的冲突便是最初的论证中的张力的证据。当然，同是这种理论紧张性还会在弟子们的著作——这些著作形成了该理论家的学派——中引起暗地里的修正。在捍卫与澄清其先师们的著作的名义下，那些最出色的弟子们将对其著作进行修正，为的是在自己学派的同仁中更好地防卫自己。不仅连马克思与涂尔干的最初的著作中的那些残余范畴，而且连“马克思主义”与“涂尔干主义”自身的发展历史都出现了许许多多的纰漏，我们在其明确的理论阐述都发现了这种错误。[2]　301

1. 涂尔干的“次要思想”：理论合并与残余的功利主义

涂尔干和马克思一样极其关注他所处的时代的道德与政治问题，关注心理的焦虑，关注不平等和冲突，尤其是关注社会整合与统一的缺乏。对这些问题的关注一直贯穿其一生，而在不同的阶段，如上所见，他确立了不同的理论取向以理解作为他那个时代之特征的“病理”问题。涂尔干最终认为，这些问题就其性质而言基本上是道德问题，他毕生致力于描绘在传统文化与现代文化之间、在特殊主义道德规则与普遍主义道德规则之间、在利己主义与利他主义的象征——它们引起了现代工业社会常有的压抑状况——之间存在的冲

突。特别是最后一种冲突，即利己主义的道德与利他主义的道德之间的冲突，在此是很有趣的。涂尔干的后期发展中最伟大的成就之一就是这一命题：即危及现代社会整合的利己主义从性质上说是道德的而不是功利的。他摒弃了自己早期的对个人的“实体论的”理解；他认为，每个个人都是社会力量也即道德力量的产物。所有这一切都是事实。那么为什么通观涂尔干的后期著作就会发现他周期性地认为，现代生活的不稳定性的原因可以追溯到个人对社会控制的完全摆脱上，追溯到利己主义——恰如最狂热的功利主义者所主张的那样，利己主义自私自利——上？答案是复杂的。涂尔干理论的这种自我矛盾的修正首先可以追溯到其意识形态的某种程度的模棱两可上。此外还与涂尔干尝试将他在科学连续体的其他层次上所得出的信条同这种意识形态的矛盾相合并有关。

涂尔干在意识形态上信奉“个人主义”，但这种价值观对他——以及对19世纪绝大部分思想家——来说其含义是复杂的，甚至是矛盾的。重要的是应理解“个人主义”最初出现时是一个不光彩的词，它的产生是法国知识分子对法国大革命的反应。即使连左翼思想家如圣西蒙使用它时，“个人主义”仍然体现着——特别是在法国——对社会不整合状态的担忧，这种担忧反映了对由于制度的分化与文化世俗化所产生的一盘散沙状态的过分的焦虑。到19世纪中期，在法国自由主义思想中出现了这么一种传统：既强调个人主义的积极的一面同时又强调其消极的一面。布朗基、傅立叶、蒲鲁东以及后来的胡亚雷斯(Juaréz)都谈到了个人主义的不受约束的一面，谈到了它的目的旨在争取政治与经济的权利。[3]涂尔干无疑也属于这种自由主义思想传统，不过他对个人主义表示了一定的忧虑，担心由此会引起更具传统倾向的思想家同更激进的思想家之间的对立。在涂尔

302

干的部分思想中，他总是觉得个人主义就是完全忽视统一、把自我贬低为仅仅是功利性的自我。他在《自杀论》中写道，“个人主义当然不一定就是利己主义，但二者关系密切”。[4]如果个人主义就是指利己主义，那么只有通过反个人主义的社会控制或借助于传统的权威才能维持社会的均衡。在涂尔干的著作中他似乎多次地表明和上述观点完全一致。他在1901年写道，“目前的不适(malaise)实质上是由于我们没有解决好道德信仰问题。我们的父辈们所信仰的目标现在失去了其权威性与感染力，使我们如迷途羔羊，或者至少使我们失去了必要的团结一致，我们将来所要追求的东西正在于此”。[5]但是如果个人主义本身是道德信仰的一种形式——涂尔干后期著作经常持这种观点——那么由此而造成的不适怎么能说是由于“没有解决道德问题”呢？而且假如我们接受了这样一种个人主义道德，那么在社会所追求的实际目标上怎么能存在“一致”呢？换句话说，在涂尔干的著作中存在一种对立，它和他的一般观点是不符的，并且必然在性质上不一致，它通过“个人主义”以唤起传统主义的、对仅仅追求功利的那种个人主义的焦虑，并极力主张恢复权威的统治——这正是其宗旨所在。例如他极力鼓噪他的同胞不要放宽离婚法，因为如果没有一定形式的群体控制社会就不能存在。当然，根据其后期著作中的复杂分析，仅仅是离婚人数的增加这一事实无论如何也不意味着反社会的或功利性的行动的存在。而这一点正是涂尔干所要指出的。[6]

但是在这里我们所关心的并不是涂尔干的意识形态信条本身，而是其预设上的取向和总体理论说明。然而尽管意识形态不一定会直接影响预设原则，但它会产生强有力的影响，使得这些一般原则以某种方式在整个理论体系上联结起来。如果某位理论家以合并的方

法来应用其预设取向，也就是说如果他试图揭示其意识形态信仰是直接来源于其预设的话，那么这一点就尤其是如此。涂尔干无疑恰恰正是这样一位理论家。他是一个毫不隐晦的实证主义者，他相信客观的说明能够对政治价值作出正确的判断，“科学本身就足以决定道德状况是否良好”。[7]涂尔干的科学所“发现”的当然是：他的理论所假定的社会事实的重要性，也就是道德的重要性。换句话说，这种实证主义促使他根据他关于行动和秩序的假设而作出意识形态的评判：集体道德必然会对社会有益。这种最初的合并又和第二种合并混合在一起，关于后者我曾在第四章较详细地进行了一些讨论(见第2.3.2节的第三部分)。在命题这一特殊层次上，涂尔干对于社会的均衡与合作的重要作用及经验优势提出了若干假设。他进而将这些命题假设同其理论中的最一般预设加以合并。结果在他的大部分著作中随处可见这种等同：集体道德秩序将会产生经验均衡。这句话反过来说就是，社会冲突的存在意味着缺乏道德。很明显，这种与预设原则的合并是同与意识形态原则的合并互补的：道德信念形成了社会协调，而二者又形成了完美的社会。道德信念的缺乏——也即工具性行动与纯粹个人主义秩序的出现——产生了社会冲突，必须以否定的方式对此作出评价。

303

为了充分理解这两种等同对涂尔干理论的内在结构的影响，我们必须回忆同这些经验命题和意识形态原则进行合并的那种预设的内容。涂尔干的预设是唯心主义的；它们把物质力量和工具行动归结成反社会的、残余性的。这些预设又大大强化了其意识形态的与经验的合并。当涂尔干观察冲突活动或者明显的工具性活动时，他的预设的唯心主义使他具有两种逻辑选择。通过说明这些经验现象是如何真正成为道德力量之表现的，他就可以对它们加以主观化，或

者从另一方面他可以承认它们具有物质的属性，但对这种属性不加说明，把它们规定为仅仅是反社会的、纯粹个人主义的力量的表现。上文我们已经看出(见第八章第六节)涂尔干经常借助第二种策略来研究经济生活的某些方面；实际上，这样一种特定的、剩遗性的解释策略在其社会学分析的所有内容上都出现过。之所以如此是因为他的预设问题由于上述那种合并倾向而恶化了。由于其著作中的经验的与意识形态层次上的模棱两可性，不管涂尔干什么时候谈及冲突以及个人主义，他都强烈地倾向于把二者都解释为物质力量而非观念力量的表现，解释成是秩序的个体形式而非其社会形式的结果。他有时，但却是坚定地向这种倾向让步，由于这一原因，在他的著作中存在这么一种基调——它用功利主义的方法来描绘现代生活。如果说现代生活由于自私自利及个人主义而受到破坏并受冲突的折磨，如果社会改革已有了明显的成熟条件的话，那么这或许是因为个人的活动不受道德的约束，只屈从于物质的力量的缘故。

304

这种关于物质性屈从以及个人的无秩序状态的观点完全同涂尔干中期与晚期著作中的理论相矛盾：它否定了他所由闻名的主要理论成就。然而，颇有讽刺意味的是，这种借助于残余范畴的方法还使得涂尔干能够摆脱这一后期理论的局限——尽管是以一种特别的方式。如果他不能以肯定的方式来解释物质的事实，那他至少也应该了解这些事实并以否定的方式来对它们作出说明——也即说明它们不是什么。[8]他试图解决其著作在预设上的限制，换句话说，既要“解释”物质力量同时又从不放过任何片刻机会以实现其唯心主义。人们会想，这种伪装的与矛盾的“解释”是一种代价，为了使他的理论上的“丑陋良心”得到平息，涂尔干更乐于付出这种代价。

涂尔干成熟时期的社会学毫无例外地都无法摆脱这一矛盾，在

关于现代生活的社会学的所有领域中他都在某些方面继续自我矛盾地重申现代生活的反社会与反道德的特性。在《社会分工论》——其矛盾性的功利主义能更有效地坚持对现代利己主义的诅咒——中，涂尔干在结尾时发出预言式的警告，“我们的信仰陷入了困境”、“传统已失去了影响”。他从这种传统权威的崩溃上所得出的结论不是说更个人化的道德已经出现，而恰好相反是说“个人的判断脱离了集体的判断”，根本就不存在什么集体控制。[9] 然而，即使在《自杀论》——在这本书中涂尔干的理论取向变成了坚定的反功利主义的——中，他也在不同地方主张这一论调。同他的主要见解及基本命题——即自杀是自愿的，是由于信仰某种道德秩序而产生的自愿行动——相对立，涂尔干把自杀描述成是个人脱离了集体控制之后的行动。[10]“所有控制都在消亡”，他在谈论现代时期时写道，这是因为“任何强制性都不存在了”，以至于“人欲横流而不受舆论的约束”。[11]由于个人之间“缺乏相互联系”，他们只能“像流动的分子似的，彼此横冲直撞，碰不到一种核心的力量来将他们加以阻止、固定和组织”。集体秩序简直就不存在：“对于绝大多数生命体来说，没有什么东西能从他们自身分离出来并把强制性加在他们身上。”[12] 在《职业道德与公民道德》以及《道德教育》中，涂尔干在某些方面否认当代社会中次要性的联系的存在——对于这种联系他在这两篇讲演中花了大量时间来进行描述。[13] 在关于家庭的论文中，他有时认为家庭没有为反对个人主义提供战斗堡垒。它实际上还强化了个人主义。[14]在后来一篇关于经济的论文中，他痛感由于商业和工业占据统治地位，对“芸芸大众”来说“他们的大部分生活都与道德领域无关”。[15]在他讨论国家的时候，在长达数页的一段文字中，通过宣称“国家不可能把协调性影响加在”个人之上，他否定了自己关于现代

305

政治起操纵作用的观点。在谈到"在某些民主国家所见的混乱无秩序状况及其长期的动荡与不稳定"时，他写道，"要举行选举是不可能的，除非出于私人的与利己的动机"。[16]即使在《宗教生活的基本形式》中——涂尔干在此书中对世俗生活的神圣基础进行了最为精彩的阐述——这种对于现世主义的功利性质的绝望仍没有完全消除："旧的神已日暮西山或者甚至已经死了，而别的神尚未出现。"[17]

正是这种对现代生活具有组织起集体秩序的能力的剩遗性否定，才能解释在涂尔干的一生中所提出的不现实的、高度乌托邦式的再组织化主张即，"职业群体"。[18]这种当代行会式的结构不外乎是家庭与车间、政体与学校、生机勃勃的教堂与公开讨论的理性化场所。在公共利益上，它会使工人和雇主联合起来而协调一致，它为社区的分散提供机会而仍能保持现代民族所具有的全国性范围。这是不经过革命的社会主义，它能够结束个人的孤立而不牺牲个人的自由。在涂尔干对现代社会发展的分析中，他未提供任何证据以论证这种行会组织在历史上出现的日程。在他对现代制度的运行所作的系统分析中，他也未曾指出这样一种根本的再组织化对协调个人与社区的关系是必不可少的。只有他对现代生活——为利己主义的、工具性的个人主义所破坏的社会——的讨论例外。涂尔干之主张职业群体，是同他的著作的主体无关的，而与他的剩遗的功利主义相联系。正如涂尔干的意识形态矛盾使他周期性地把所有冲突与个人主义都看作是由工具性的、物质的力量所激发起的一样，这种矛盾有时还使他认为只有将分化与个性化彻底扭转才能改革现代生活。职业群体为实现上述目标提供了神奇的方案，这种方案的政治意义或者实际的历史可能性还从未被加以探讨。

在波尔多发表的第一篇社会学讲演中，涂尔干为他的学生们指　306

明了功利主义理论的弱点，指出对功利主义者来说“除了留下一个孤立的利己主义者的可悲的形象之外，便什么也不是”。[19]具有讽刺意义的是，涂尔干在他成熟时期的著作中还不时地提供这种可悲的形象。这种偶然的参照只能归属于残余范畴，它不了解功利主义的部分有效性——实际上也就根本不接受任何唯物主义解释。对涂尔干著作的某些自由主义的与马克思主义的评论，都从未看到这一功利主义方面，这首先是因为这些评论似乎更多地把涂尔干当作传统主义者而非自由社会的捍卫者，其次是因为这些评论似乎更多地把他当作是资产阶级社会的猛烈批判者，而不是该社会的一位主要的思想家。[20]其他的评论不仅意识到了涂尔干的这一参照而且极不相称地强调了它的重要性，认为它代表了其分析的主要倾向，并指出他正是通过这一参照而建立起了一种多元的理论，他对于物质的事实同马克思一样敏感。[21]所有这些评论都是错误的。自由主义的与马克思主义的评论之所以错误是因为那种利己的功利主义参照肯定不存在。然而第二种评论更为严重地歪曲了涂尔干的思想，因为他们忽视了在这种功利主义的一面同其著作的主体之间存在着巨大的不一致性。

在某些时候，涂尔干的意识形态矛盾、他的合并倾向以及他的最一般预设所具有的片面性都混合在一起，致使他本人也难说出他的真正用意是什么。结果便是他借助于残余范畴，这种范畴破坏了其理论成就。这一残余性参照表明了他的思想局限性，而不是其思想的成功或最高表现。为了避免如此，涂尔干就必须对工业社会进行更切合实际的批判，更坚定地感到这种批判是和他在其他层次上所作的理论承诺相独立的，或许最重要的还是对集体秩序的性质少作片面的规范论理解。我们将会看到这正是他的最有影响的学生所试

图达到的目标。

2. 作为范式之修正的"涂尔干主义"：唯心主义的工具化

涂尔干的主要学生——他们通过《社会学年鉴》而紧紧地围绕在他的周围——通常被认为是特别忠诚团结的弟子群，不管是从外部观察者看来还是在他们自己的感觉中都是如此。[22]然而，如果对他们的社会学进行更进一步的考察，很明显可以看出他们自身内部通常派系林立，而且还暗暗与涂尔干保持一定的距离。人们可以从制度上对这种分化加以考察，重点放在他们的权力的等级分化上——这无疑是不平衡的；也可以放在他们对《社会学年鉴》的参与的不平等上——它导致同老师的不同的亲密程度之结果。[23]人们还可以根据他们在意识形态上的不一致——这无疑是相差很大的——来观察他们之间存在的差别以及他们和涂尔干之间的差别。然而我并不把这些当作基本的兴趣焦点。相反，正如本书所表明，我将把重点放在他们在最一般的分析层次即预设层次上所表现的分歧及其理论修正上。在这一层次上对涂尔干理论的修正尝试，无疑会受在其他这些轴线上的分歧之影响，但是实际上他们根本就无法一致。

307

在这一章以及以前诸章的讨论中，我们已经说明了在涂尔干自身的理论体系中所出现的矛盾倾向。由于受意识形态的及理论的矛盾所刺激，它们部分地显示出试图克服他的预设取向的片面性的努力。这种努力还决定了"涂尔干主义"的历史发展。涂尔干最杰出的学生，在他的理论计划的框架之下，转回到作为其著作之动机的最一般问题——即关于意志主义与决定论、唯心主义与唯物主义以及个

人和社会之间的关系的预设问题——上,并试图对这些最一般的问题加重新建构,以解决涂尔干最初的理论中的矛盾。当然,这一切他们都做了,却没有对这种最初的理论规划加以公开的怀疑。我们会发现不公开的怀疑与公开的忠诚混在一起,这也是马克思的弟子所采取的一种策略:连先师们都认为是自己理论的水火不相容的不同发展阶段,弟子们则把它们放在一起,这使弟子们能够在预设上提出挑战,这种挑战似乎只是为了更忠实地对先师的著作进行补充。[24]

由于他们和涂尔干理论具有明显的关系,他的主要的学生似乎意识到了他的唯心主义倾向并对此公开予以接受。而且,他们似乎完全没有意识到在他早期与后期阶段的著作中存在着冲突。例如,1938 年在为《教育思想的演变》所作的序言中,莫里斯·阿尔布瓦克斯(Maurice Halbwachs)赞许地特别提到了在该书中对教育的精神实质、对从观念发展到物质形态的历史运动以及对根据制度的本质的、精神的结构来研究制度的必要性的强调。[25]马塞尔·莫斯在为《社会主义与圣西蒙》一书作的序言中,似乎同样表明他接受了涂尔干对于社会变迁的独特的道德论取向。[26]涂尔干的弟子们知道他的唯心主义的理论特性,然而对于这一点他们的反应实际上并不是一概接受的,这种反应至少表现在他们试图创立"涂尔干的"社会学之努力中。当然有的人确实一直拥护一种忠实地反映了涂尔干最初的分析方法的社会学。乔治斯·戴维(Georges Davy)的法律信仰(1922 年)以及保罗·福科内(Paul Fauconnet)的《论责任》(1920 年)都强调团结与感情的基本作用,这使人联想起涂尔干的中期著作。[27]其他弟子的著述,特别是 R. 赫兹(R. Hertz)对死亡及手势的象征研究、葛兰言(Marcel Granet)对中国思想的分析,都同样反映了涂尔干对观念形态的重视,虽然他们更多地是取材于其后期受宗

教启发之后而写下的著作，而不是取材于其中期的著作。[28]然而另一些弟子所建立的社会学则含蓄地对涂尔干中期与后期的著作更多地进行了批判，从对社会学的持久贡献来说，这些批判无疑是最重要的。

那些走这条更具批判性倾向的途径的人严重地受制于这一事实：他们觉得他们只得在无论如何也不能触犯涂尔干思想的既成构架中这样做。他们严格地在涂尔干的体系之内进行研究，把他后期对规范秩序的强调同《社会分工论》中的形态学决定论合并起来，由此他们试图达到一种与他的观点相比更具有多维性的观点。但是，其著作的这两个阶段之间的关系只不过是涂尔干本人要的花招；他的学生们虽然更为坚决地要求将这两个阶段合并，却不能比他做得更好。他们要使这两个阶段的计划相联系，但结果只是和稀泥，而没有实现真正的合并；由于这一事实，他们的社会学理论几乎总是部分地相矛盾的，因为他们的解释中的唯物主义一面同其唯心主义的另一面是直接对立的。为了真正克服这种理论上的矛盾，涂尔干的弟子们就不得不制定一个新的过分的概念构架，而这一点他们从来不乐意也永远无法做到。他们如果想与涂尔干相对立，就应坚持认为他的著作的这两个阶段都是有效的，但涂尔干本人却把这两个阶段看成是明显对立的。

这种合并所产生的矛盾表现在戴维 1950 年为《职业道德与公民道德》所作的导言上，此书是第一次出版的讲演集，这些讲演集中概括了涂尔干后期的思想。确实，戴维试图把这些讲演同涂尔干在《社会学方法的准则》中所阐明的方法论联系起来。他把涂尔干对社会事实的外在性的强调理解为是对这些事实的物质性的辩护；然而他同时告诫读者，这种物质性并不意味着社会事实不可能是观念性的：

"作为一种事物而给定的存在,无论如何也不排斥它同时是一种观念、一种信仰、一种感情、一种习惯或举止,这些东西和物质实体一样都是现实存在的,具有自己的影响,因此是能够被加以观察的。"[29]

309 现在的问题是,在探索涂尔干的多维性的过程中,戴维将他在方法论上对社会现象的事实性(Facticity)的强调同他在预设上对物质力量的强调混在一起。通过宣称《社会分工论》——尤其是其中的工具论分析——实际上说明了涂尔干对象征主义的理解,戴维一直错误地认为他是在对唯心主义与唯物主义进行调和。[30]然而要说明在后期的对象征主义的兴趣同《社会分工论》之间存在着一致性,这确实是很困难的,而且如上文所见,即使是戴维也不这样做,而宁愿依照涂尔干中期阶段的社会学来构造自己的著作。

既维持涂尔干的构架同时又暗地里向多维性转变,这种更复杂、更精致的尝试可以在莫斯和福科内为出版于1901年的《大百科全书》所写的那篇关于社会学的论文中。他们认为社会学具有三种研究模型:它根据其他集体表象来说明某些集体表象、根据社会结构来说明集体表象以及根据集体表象来说明社会结构。[31]换句话说,社会学同时运用唯心主义的与唯物主义的说明形式。莫斯和福科内颇为正确地声称,虽然这种一般逻辑表面看起来可能是矛盾的,但这正是现实本身所固有的多维性。

> 确实,这种说明看起来好像兜了个圈子,因为根据这种说法,群体形式现在既被当作集体表象的结果,又被当作集体表象的原因。但是这个圈子——它确实存在——并不意味着用未经证明的假设来辩护。这是事物本身的节奏。再没有比这种责问更徒劳的了:是观念产生了社会呢,还是一旦社会形成之后就引发出

了集体观念？二者是不可割裂的现象，在二者之间逻辑也好年代也好都不是占第一位的因素。[32]

然而，在同一篇论文中，莫斯和福科内通过忠实地遵从涂尔干对制度的理解——他把这当作是自己后期著作中的基本原理——他们实际上对社会学加以了观念化。他们认为精神和文化是经济制度的核心；[33]或多或少地散布开来的舆论是一切社会规则变化的原因；[34]社会生活完全是由集体表象所组成的。[35]

在对这种理论修正尝试的矛盾性进行更为详细的分析过程中，我将专门讨论涂尔干的四个学生——他们被同时代的人认为是最重要的几位：马塞尔·莫斯、切莱斯廷·布格累(Célèstin Bougle)、莫里斯·阿尔布瓦克斯以及弗兰西斯科·斯密安德(Francois Simiand)。[36]这几位弟子在意识形态的取向上是不同的。莫斯、阿尔布瓦克斯以及斯密安德虽然从不是马克思主义者，但与涂尔干相比他们的社会主义更富于批判性与战斗性；而布格累虽然支持社会主义运动，但他更是一个自由主义者。只有莫斯才同意涂尔干对现代个人主义的含义——利己主义的工具论——的否定，其他人则不然。然而，尽管每位思想家都程度不同地将涂尔干的意识形态信仰同他的理论的与经验的观点加以合并，可是没有谁用这种合并来暗地里为多维性的观点论证。相反，他们都明显地试图将唯物主义的参照系包括进来。虽然我不清楚他们自己是如何认识的，但他们确是想克服肇始于涂尔干的、对于秩序的外在条件论与规范论理解所存在的分歧，为此他们都采取了相同的策略：把《社会分工论》的构架同后期的著作加以合并。如果说连涂尔干本人都从未完全意识到在他的研究的这两个阶段中的根本不一致，那么这些学生就更不知道了。

310

然而,通过将《社会分工论》的构架引入到涂尔干后期的著作中,他们有力地指出了——尽管只能以含蓄的方式——他的中期与后期的理论弱点。

除了这一预设层次之外,这些弟子中至少有三人在另一个层次上提出了意志主义与决定论的问题。他们试图消除这种将实证主义方法同集体主义预设所进行的不幸的合并,这种合并有时甚至将涂尔干后期的理论带有反唯意志主义色彩。例如在研究自杀问题中,阿尔布瓦克斯特别考虑到了个人动机,他强调这些动机的内涵并不危及社会学的理解。[37]受伯格森的影响,他也毫不犹豫地在后期作品中运用"科学的"社会学来探索内在的思想与感情。[38]同样地,与涂尔干相比,莫斯对于心理研究的社会学意义的看法更为开放;他一直对心理学和精神分析理论有所回应,而对这些涂尔干是坚决反对的。[39]至于布格累,他深受齐美尔的影响,他对现代团结的说明经常归结到个人的感觉与利益上,而他的方式在涂尔干的著作中则完全是见不到的。[40]

莫斯的著名论文《礼物》通常被认为——莫斯本人显然也这样认为——首先是对经济生活的功利主义说明的批判。从这种意义上说,莫斯通过用大量经验材料来说明原始社会与古代社会中社会变迁的经济因素,由此仅仅实现了涂尔干本人对工具性行动与个人主义秩序的理论批判。人们会发现,正是这种对道德的强调使得莫斯也能够通过将支配原始经济的共同的伦理感情同资本主义经济制度这一"冷酷无情与锱铢必较"的"野蛮的"世界相比较而遵从涂尔干的意识形态观点,这种批判突出了他对社会主义的强烈渴望。[41]

311　然而,《礼物》还可以用另一种方式来看待,因为此书通过对原始的交往的描述,而把对自我利益的强调加在涂尔干对原始社会的仪

式论说明上。根据涂尔干自己所说，他很明显地想通过将原始社会秩序看作是来源于由神圣性所产生的纯自然的权威的观点，取代关于自我利益与协商的观念。他假定如果原始社会中的馈赠物具有一种道德的与宗教的属性的话，那么互赠礼物只能建立在相互强化的利他主义之基础上。相反，莫斯试图表明，原始社会的物质的东西所具有的公有性与道德性可以被看作是为自我利益的操纵以及权威和财富的获得而提供共同的标准。[42]行动者为了自己的利益而要求进行交往，但因为他们所使用的媒介物是被从宗教与道德上规定的，所以这种明显的利己性交往将有助于强化社会团结。涂尔干把“玛纳”看作是原始仪式的神圣的核心，而莫斯则把它看成是利益争夺的核心。[43]前者认为仪式的欢腾产生了道德交换，而后者则认为这种欢腾引起的是物质的交换。[44]莫斯把利益、讨价还价以及具体的个人带回到涂尔干理论中，虽然同时他自己的论点将这些问题的意义相对化了。他这样做，部分地是通过将渗透在涂尔干《社会分工论》中的物质交换观念加在其后期著作中所描述的神圣事物上。因为《礼物》中的分析完全是经验的，所以莫斯就能够避免由这蹩脚的焊接引起的理论问题。他的这篇短小精悍的论文几乎完全用于描述不同的交换体系实际上是如何运行的；他很少对此加以普遍化，并从不试图将这些互动同关于原始社会的结构的理论联系起来。

莫斯的修正中的潜在的混乱，更直接地出现在他早期的关于爱斯基摩人社会的开拓性专题论文《爱斯基摩人社会的季节变化》中，这篇论文最早发表在《社会学年鉴》(1906 年)上。莫斯自我标榜遵循涂尔干关于形态与集体表象之间的关系的理论，然而他却忽视了这一事实：即在系统地引入集体表象观念之前，涂尔干的形态学理论就已发生了剧烈的变化。这样，在涂尔干本人极力拒斥对形态学的

纯粹唯物论说明的十多年后，恰是这种唯物主义的形态学给予莫斯这篇论文以主要的锐利武器。在莫斯看来，爱斯基摩人生活的决定因素是因气候而进行的季节迁移，这迫使爱斯基摩人在人口形式与生态形式上发生急剧的变化。莫斯坚持认为他不是在提倡地理环境决定论，地理环境和气候必须以“社会的”事实为媒介。但他最常提到的社会事实是技术，因此，尽管他的理论避免了一种工具论分析，但却仅仅是另一种形式——实际上和马克思所采用的形式非常相似——的翻版。[45]莫斯谈到了“人群的物质形式——他们的经济基础的性质及构成——是如何影响集体活动的不同方式的”。[46]他强调在冬天“不饶人的自然规律”使爱斯基摩人几乎要被饿死，迫使他们的部落社会像他们所捕猎的动物一样进行迁移。[47]相反，夏天生活中的食物条件的变化会形成不同的人口密度，这会产生完全不同类型的社会生活。[48]

312

莫斯本人不会接受对他的著作所进行的这种唯物主义解释。例如，他认为，起源于物质互动的感情传染是物质形式与社会组织之间的中介变量。[49]然而与涂尔干相反，莫斯很少把这种感染性看成是它自身的原因。[50]实际上，尽管莫斯的经验洞察是深刻的，他的理论取向也是好的，但他被自己所采用的分析方式弄糊涂了。之所以会产生这种混乱是因为尽管他一方面意识到了涂尔干的理论中存在断裂，可他却仍然试图促使其中期阶段与后期阶段的范畴同他早期社会学中的唯物主义的形态学相联系。在这种努力中，莫斯不仅引证了《社会分工论》而且还引证了《社会学方法的准则》以及涂尔干1899年为《社会学年鉴》的关于形态学的新章节所作的序言，以此作为自己的指导准则。然而，在后两种著作中，涂尔干的分析是同他1893年的著作颇为对立的。[51]同样地，莫斯还援引《自杀论》作为他

分析情感传染时的模型，而实际上此时他的论述是同涂尔干自己的论述根本不同的。[52]但是莫斯此论文中的这种混乱可以直接从其论点本身得到证实。在开始某一节中他坚持认为他并非有选择地强调物质因素："仅仅宣称气候或土地的外形把他们[爱斯基摩人]聚集在一起，这是不够的；他们的道德的、法律的及宗教的组织必定也促成了集中的生活方式。"[53]然而，在这篇论文的结尾，他声称："作为一种方法论原则，我们假定各种形式的社会生活——道德的、宗教的以及法律的——就其物质基础来说是相互独立的，它们随着这一基础而变化，也随着人口的数量、人口密度、人群的组合形式及其构成因素而变化。"[54]在最后几页中他还特别提到在每年的一定时期人们感到了"在同一地点上重新统一起来的需要"，他并且提出这种主观的需要是他以前的分析的主要参照物。[55]但是事实上这篇论文完全用于描述爱斯基摩人的团结、集体表象、财产法律、家庭组织以及他们的建筑如何只能被看作是由地理的、生态环境的以及技术的状况所产生的"结果"的。[56]

那么，很明显，莫斯，这位涂尔干最亲密的助手与亲戚，既赞扬涂尔干的规范理论又试图埋葬它。莫斯并不想承认这一点，而结果他自己的理论是混乱的、歧义的；但他的修正尝试永远也是事实，他对有损于涂尔干早期著作的那种深刻的、不尽如人意的矛盾的论证，也是事实。的确，在莫斯所处的时代以及我们所处的时代中，某些观察者竭力把莫斯的论文当作在一种经验上敏锐的、在意识形态上是非教条形式的马克思主义形式。匈牙利社会学家奥斯卡·杰兹（Oscar Jaszi）称这篇论爱斯基摩人的著作是"对历史唯物主义的归纳性的辩护"，并在其唯物主义形态学的基础上得出结论说"涂尔干式的假定……就是历史唯物主义本身"。[57]当考虑莫斯的全部作品时，在最

313

近法国人对他的著作的回顾中这种情绪也产生了反响。[58]如果从字面上来理解这些观察者的主张，则毫无疑问他们是错误的，但要想看出他们是如何受某种动机的激发而提出这样的主张的，这一点却并不困难。作为这样一位思想家——他的著作和马克思的著作并驾齐驱而创立了古典社会学中的一种选择取向——的弟子，莫斯暗自试图缩小这两人之间的距离。

和莫斯一样，布格累也没有意识到涂尔干思想中所发生的这种转变，或者说他不想公开地承认这一点。作为第三共和国的一位活跃的关心政治的知识分子，他打算将个人主义的、自由主义的共和主义同倾向于工人阶级的社会主义结合起来。部分地是出于这种政治原因，但也出于纯粹理论上的缘故，布格累坚决反对涂尔干思想中的极端面，探索一种更为多维性的观点——既非实证主义的也不是反科学的，既不是唯心主义的也非无视规范秩序的。[59]然而，与其说他是通过详细地阐述另一种理论模型来完成这一任务的，还不如说他更多地是把涂尔干理论的发展线索搞得混乱不堪。

涂尔干的《社会分工论》仍然是布格累分析的出发点——而很久前涂尔干本人就反对此书中的预设论点。为了和涂尔干这种早期的工具论高度一致，布格累声称在涂尔干主义与马克思主义之间虽然不存在意识形态上的一致性但却存在理论上的共同之处。例如，在摘自他 1907 年的著作《什么是社会学?》的下列这段话中，他悄悄地用马克思的对生产力的强调来取代涂尔干的对形态学与物质密度的强调。

> 人们生产财富的努力给社会制度带来了巨大压力。社会密度紧紧依赖于经济生产方式；集体财产的某些形态会增加社会密度，

> 而某些形态会减小社会密度。……工业统治的发展通过维持不断增长的专业化，不是加强了社会形态的异质性么？[60]

314

然而，尽管布格累对唯物主义的认可是显而易见的，但他从未完全接受唯物主义，他经常试图去认识文化形态的重要性，而不管其理论是否精确。这样，在上述引文的若干页之后，他补充道，“在其他时候”宗教信仰对社会发展也具有重大的影响。[61]他对价值的敏感性，部分反映了布格累对实证主义的保留——实证主义曾促使涂尔干认为历史力量无法渗透到个人意志之中。涂尔干本人对这种保留也有所认识，因为他批评了布格累对塔尔德和齐美尔的宽容。[62]然而，尽管布格累告诫说外在性只能被当作一种说明社会事实具有集体属性的分析论点，而不能看作是对社会规律的支配作用的经验辩解——涂尔干的批评者，也是他的一位最亲密的朋友埃利尔·哈列维（Elie Halèvy）也持有这一观点——可他却特别不能说清楚这种批判。[63]他反对实证主义的确定性，但他一直赞成《社会分工论》中的长期的因果结构。他支持齐美尔强调个性来自“复杂的结构”〈*La Complication*〉，即由群体成员和利益所组成的关系网，它促使个人接受更自由的眼光；然而，像齐美尔本人一样，他也把这种论点——认为个人感觉的视野应该更广泛——放入到唯物主义的历史构架中。[64]

布格累的实质社会学注重在分化的社会里保持平等，而同时又能维持个人的自由的可能性。他的这种关注部分地反映在他对“平均主义观念”的增长以及人们对它的接受所作的研究中——这作为他的博士论文在1899年出版。虽然布格累已经含蓄地批判了涂尔干只重视工具论（见他1896年对德国唯心主义批评家保罗·巴特所写的一本书的评论），他仍然在《平均主义观念》一书中主要分析了物

质的、形态学的发展,他认为平均主义观念将会发展到这样一个阶段,那时行为互动的数量更多、密度更大、流动性更强、异质性更高。[65]同涂尔干相比,他对社会整合中政治力量所起的作用更为敏感;通过(像齐美尔一样)讨论由于具体的个人面临选择时社会分化的影响,他还从早期涂尔干那里将经验内容孤立出来。[66]然而,他所强调的这些内容都不违背涂尔干早期著作中的更一般的工具论构架。与1893年的涂尔干非常相似,布格累也注意到了随着劳动分工就出现了一种更一般化的人的观念,但他也像涂尔干一样把它自身看成是结果而不是原因。布格累并没有发现他自己是在对涂尔干后期的著作进行彻底唯物主义的修正。在此书的结尾处他认为"平等的观念是积极的、有力的",实际上它是"最伟大的现代革命的灵魂"。[67]然而就在他承认这一点之后,他却紧接着再次坚持他以前的观点即只有"社会的"变迁而非"观念的"变迁才能解答平等观念为什么会得以高涨。[68]

315

当涂尔干刚刚开始强调规范时布格累在其早期著作中就暗自对此进行了修正,尽管他同时意识到有必要将观念化的因素引入到一种更独立的观点中去。在其后期的著作中他才能够实现这种平衡。比如,在1907年所写的那本社会学入门书中,他认为分工本身是不可能产生平等与合作的,还必须有一种"整体的先验感情"以及"特定的道德气氛"。[69]这当然很像涂尔干本人对他自己早期对物质因素的强调的批判。毋庸置疑,部分说来布格累在此只是重述了十多年前发生在涂尔干著作中的那种转变。然而,他后来对道德信仰的认识永远也无法掩饰他早期对工具性事实的强调。区别只在于他现在能够将多维性的观点阐述得更为明确、清晰。因此在出版于1908年的《种姓制度论文集》(Essais Sur le régime des Castes)——他在此

书中试图解释印度种姓制度的起源——中，布格累仍然承认分工给平等带来了巨大的压力；但他的主要兴趣现在已转到这样一些因素上：它们使这种纯粹的经济压力无法产生其预期的平等结果。部分看来，这种剖析只能促使他精心经营自己早期著作中的政治工具论：他分析了婆罗门贵族的政治统治，强调了他们对权力的追求以及婆罗门是如何通过操纵法律来稳固自己的地位的。[70]然而，同时布格累又强调印度教的重要性，它的关于神圣界存在着等级的观念独立地加剧了印度社会的异常严重的经济与政治的不平等。的确，他此时如此看重宗教以至他在某一处写道，“种姓完全是一种宗教事实”。但他发现印度教如此地被政治化了以至于它“与其说是印度教结出的果子”，人们会说“种姓制度是印度教的种子”。[71]确实，印度的发展问题就在于这种独一无二的“神圣界与社会的相互渗透”，这种混合促使印度社会抵制经济的压力从而不能实现一种“资产阶级的与世俗的”法律——西方的发展诸如中世纪资产阶级的自治城市就是依靠这种法律的。[72]

还没有一位批评家将布格累错误地认定为是马克思主义者，而涂尔干派的其他成员则未免遭此厄运。布格累在意识形态上非常直率地是反马克思主义者，并很明显地为此而专门研究自由的、共和的道德。不过，他的著作表明，他同涂尔干中后期阶段对规范的特别强调是截然相背离的。如果在布格累自己的发展过程的中间点上，他的著作就开始注意到了宗教因素的自主性的话，那么他就会彻底反对那种完全反工具论的模型——它是涂尔干后期著作的巨大创新。这种对他所认为是涂尔干主义中的唯心主义的矛盾的东西的反感，明显地表现在他出版《种姓制度论文集》之前的那种合并中。按涂尔干的劝告，布格累把他的手稿交给莫斯作出版前的润饰。很明显此

316

书使莫斯大为不快,他复信给布格累说他根本不同意书中最重要的那个事实即“种姓制度的宗教性质”。[73]毫无疑问,在遭到这次严厉的批评之后布格累最后定稿了,在定稿中种姓制度的宗教性质仍稳定地占有适当的地位。然而在私下他对这件事怒气大发,他写信给他的朋友哈列维时嘲笑说他已经被“统一的社会学党”的“禁忌-图腾派”弄得头破血流。[74]没有什么能比这更尖锐地说明布格累在作多维性的修正时的矛盾心情,说明在作这种修正时涂尔干的弟子之间所存在的分歧。他自己在这本论种姓制度的书出版之前就公开承认宗教情感的独立作用。然而,尽管他宣称了上述内容,可他的兴趣很明显是集中在政治与法律现象上。即使在最后,在这本论种姓制度的书的修订版中,布格累对宗教的重要性的强调也部分地由于他未能系统地对此加以考察而变得无效。他毕竟不想对手稿进行重写,其唯一的对莫斯的批评的部分接受只间接地出现在他的核心讨论中的一个小小的注脚上。“如果说我们不单独就宗教现象而列一章的话”,他写道,“那只是因为本书的每一章要么是论述法律的,要么就是关于经济的,要么就是论文学的,我们不会停止对[宗教]信仰的观察,在本书中也不会感到有任何顾虑。”[75]换句话说,他想使我们相信他(对宗教)的相对忽视实质上是根源于他对印度教的重要性有所把握,而不像人们实际所说的那样是由于他根本就没有起码的能力来说明宗教以巨大作用。他正是以这种公开的叙述与私下的保留为基础而作出那种范式修正的。[76]

这种公开的承认与私下的修正同样是阿尔布瓦克斯著作的特色,他或许是涂尔干的弟子中最具有经验创造力与独创性的一位。1930 年当阿尔布瓦克斯将他自己对自杀现象的研究结果加以出版时,莫斯在为他而作的序言中写道,虽然这项后来的研究改变了涂尔

干著作中的“这个或那个论点”，但其绝大部分内容却印证了涂尔干早先的解释。[77]他使读者确信这两部著作“是同一种研究的两个不同阶段，是在同一精神指导下的产物”。然而，这种不容置疑的忠诚却是大大值得怀疑的。莫斯本人严格地遵循涂尔干的路线，阿尔布瓦克斯在他的转变过程中也是如此。莫斯指出必须有一本论自杀的新书，因为自涂尔干的奠基之作出版之后历史的发展产生了“新的事实”。起初，他承认这种意图仅仅在于对该奠基之作补充某些章节或重写新的序言。然而，“渐渐地”，阿尔布瓦克斯“觉得身不由己地”想写一本完整的新书。我将指出，新的事实并不是它的唯一动因。和他之前的同仁一样，阿尔布瓦克斯表面上好像是在(对涂尔干理论)进行经验雕琢，可实际上却对形成涂尔干后期著作的最一般的预设进行修正。

应该明确，在这两种对自杀的研究中存在着极其重要的相似性。阿尔布瓦克斯接受了涂尔干的直觉，即引起自杀的心理动机是缺少人间温暖而产生的孤独感。涂尔干从这种动机上所作出的社会学推断——团结整合的重要性——是阿尔布瓦克斯对与家庭有关的自杀所作的分析的基本因素。[78]然而这种对涂尔干中期的论题的重申不应该混淆视听，因为从几乎所有其他方面来说阿尔布瓦克斯的《自杀的原因》(*Les Causes du Suicide*)同莫斯和布格累的著作一样，都表明了对这种规范论的涂尔干主义的结论与早期《社会分工论》中的取向的调和。阿尔布瓦克斯本人的经验贡献在于，从注意诸如团结与宗教一类的客观整合因素的因果效应转变为注重更为机械性原因如地理形态与经济发展等。虽然阿尔布瓦克斯关于行动的概念没有特别的变化，但他却以一种明确无误的功利主义方式描述这些形态学的因素的重要性；他写道，这些因素增加了自杀的“机会”。阿尔布瓦克斯

克斯对于由于城市社会结构而产生的分化与冲突非常敏感，他认为城市中频繁的互动——这点恰好与农村社会生活相反——是导致高自杀率的因素。在此他以显而易见的感情的与道德的方式把涂尔干曾用过的概念——互动的频率当作是自杀现象上升的标志，而涂尔干曾认为互动的频繁减少了自杀。当然，区别在于，阿尔布瓦克斯是从纯粹的行为主义意义上使用“互动”一词的，对他来说“互动”一词是指外部的“机会”而不是指团结的信念。

在阐述是什么东西提供了那样的机会的过程中，阿尔布瓦克斯通过使用同一个一般词汇即“社会环境”，从而与涂尔干在思想上保持一致；然而，他却又以一种明显的更工具性的方式使用这一词汇。例如，家庭也好，宗教群体也好，都不是真正有效的环境；真正有效的环境必须是有关的“更复杂的”环境。[79]正如莫斯的研究所表明，这种环境便是地理的、生态的与经济的环境。地理因素是基础，因为这种因素紧紧地确定了居住的方式以及所从事的劳动类型。阿尔布瓦克斯认为，习惯和信仰仅仅是这些更复杂的事实的转化。[80]因为涂尔干把主观的团结感当作他的基本的参照物，所以他把战争时期自杀现象的下降看成是由于感情的高度凝聚而产生的结果。相反，由于强调更为工具性的秩序，对于同样的统计趋势，阿尔布瓦克斯则理解为战争时期提供的(自杀)机会更少了的证据。他写道，“感情与集体的激情之节奏要慢于生活的复杂性程度的降低以及社会结构之简单性的提高。”[81]最终阿尔布瓦克斯再次步莫斯的后尘，他把作为涂尔干中期阶段重要发现的“道德的传染”用括号括起来并使之最小化，他申辩说这种传染本身并不重要，其意义乃在于作为在某一给定的地理范围内的自杀率之间产生同质性的一个因素。类似地，阿尔布瓦克斯也对作为涂尔干的后期著作的主要焦点的宗教现象的独立

318

作用表示怀疑。他写道,“仅仅从宗教的观点来观察复杂群体,这是毫无理由的。”[82]只有“社会结构”而不是宗教,才通常用来解释群体的内聚力,例如解释这一事实:即天主教徒来自城市地区而新教徒则来自于农村地区。

然而,《自杀的原因》并不试图完成一种贯彻始终的唯物主义的修正。阿尔布瓦克斯从未特别对个人动机加以工具化,在论家庭的章节中他谈到了感情团结的独立性。确切地说这部著作是矛盾的,它在经验层次及预设层次上既提到物质因素又涉及观念因素,而没有建立起一个整体的构架以明确这些因素的相对地位及其相互关系。比如,为什么整合在家庭群体中如此重要而对战争期间的整个民族来说却如此不重要呢?

的确,阿尔布瓦克斯远远不赞同完全工具论的秩序观,他进行他他类型的研究——以明显规范论方式来研究社会形态学。这本论自杀的著作出版于1930年。到了这个时候,涂尔干的弟子们肯定有足够的时间来对他后期著作中的转变倾向进行吸收消化。阿尔布瓦克斯的分析几乎没有什么迹象表明他也是如此做的,或者更准确地说,表明他极愿意遵循涂尔干所开创的道路。然而过了不到十年,即在1938年,阿尔布瓦克斯却更系统地回到了形态学问题上。其后来的著作《社会形态学》(*Morphologie Sociale*)对于同样类型的生态因素提出了根本不同的看法。阿尔布瓦克斯对于空间状况的理解被高度主观化了:外在的形式表现着内在的事实。他写道,“没有任何一个社会不在空间环境中确立自己的地盘,一开始疆域不会很广阔也不能保证物质来源。……任何集体活动都被认为是整个团体对自然条件的适应。”[83]阿尔布瓦克斯没有把宗教归结为生态事实,而是分析由宗教与政治生活所产生的形态方式。类似地,他后来专门写了一

篇文章说明历史上基督教的宗教圣地的确定是遵循强烈的宗教感情的发展的。[84]在他身后发表的论集体记忆的著作中,他说明了体现与维系早期的社会感情这种希望是如何能够激励起空间的关系来的。[85]因此,若从总体上来考虑,阿尔布瓦克斯论形态学的著作就是模棱两可的。他有时接受极端反规范论观点,他对涂尔干所作的批判性修正是很显然的。然而有时他的形态学却建立在涂尔干后期著作中的最核心的原则上。根据阿尔布瓦克斯的观点,他之所以能够避免遇到矛盾只是因为他——这点又很像莫斯——坚决避免任何一般性的概念化的尝试,他紧紧把自己局限于具体的经验描述与特殊命题上。

阿尔布瓦克斯对社会阶级的研究被某些马克思主义的观察家说成是主观主义的,然而根据他在著述中所遵循的理论传统来看,情况则完全相反,他是从唯物主义方向上尝试对涂尔干主义进行修正的。[86]尽管他的关于自杀的著作利用了涂尔干早期的物质的形态学,而他论阶级的著作则把历史唯物主义本身假定为是对他的更为工具论的预设的经验说明。阿尔布瓦克斯对现代社会阶级的性质及其意识的分析,其核心在于经济生产的物质环境上。正是从这种生产观点的角度出发,他才能判断出不同阶级的成员同集体生活的象征中心与物质中心发生互动的程度,他觉得这种互动对于社会群体的完全整合来说是足够有效的。[87]他认为,只有上层阶级才能直接和人们一起工作并享有崇高的荣誉。体力劳动者只有同事物打交道,中产阶级的劳动者则和被当作事物来对待的那种人打交道。[88]通过将物的考虑与观念的考虑合并在一起,阿尔布瓦克斯实际上勾画出了什么是异化连续体(Continuum of alienation)。[89]各阶级同社会中心的相对疏远决定了该阶级的收入,但对阿尔布瓦克斯来说更

有意义的是它还决定了该阶级的支出。在他看来，各阶级的消费是其社会地位的一种集体表象，消费的动机最初是出于该阶级所从事的劳动的性质，而最终是出于对这种劳动与更大的社会之间的关系的理解。[90]例如，阿尔布瓦克斯认为体力劳动的物质性使劳动者同他的家庭相疏远，由此他说明了体力劳动者花在住房上的开支占其收入的比例为什么会不断下降。[91]因为一个从事经济活动的阶级在其自身的生活过程中，它的需要变成了一种集体表象，所以阿尔布瓦克斯能进一步解释体力劳动者对于任何工资的减少所进行的“经济上的非理性”抗议，说明了他们渴望在与消费有关的、工资以外的领域内获取任何低额补偿。同样，他能解释为什么阶级的欲望是无限扩大的：与其说这种欲望具有一种物质的功能，不如说具有一种象征功能。[92]

320

实际上，阿尔布瓦克斯的极为有趣的阶级分析——它远不是唯心主义的——往往完全受工作的物质状况所决定，它没有有效地考虑到阶级状况的团结的与道德的方面。然而，这一弱点并不是对其明显的多维性的目标——这些研究正是受这一目标所激励的——的反驳，而是证明了阿尔布瓦克斯的一般概念方案具有的纲领特性与模糊性。阿尔布瓦克斯再次把自己严格限制在经验领域所具有的屈指可数的几个特征上。在他那里包含着一个重要的马克思主义观点，但他根本就没有参照马克思的更广泛的历史分析以及他的社会阶级理论。他使用了部分涂尔干的关于集体表象的理论，可他却用物质结构取代了涂尔干原先的关于象征的理论所说的神圣价值与仪式化再生产，对此他未作出任何说明。当然，如果阿尔布瓦克斯曾试图作某些这样的更广泛的联系，那他就不得不对涂尔干的著作进行修正了；因为他仍然停留在经验层次上，所以他的著作中的矛盾性就

仍是不明朗的。一位法国评论家评论阿尔布瓦克斯时称他的著作是“宣告新的唯物主义社会学的诞生”的“自发的唯物主义”。[93]无疑阿尔布瓦克斯的意图与此毫无相干之处。他是涂尔干派的,而且确实是他们当中最伟大者之一。如果说他的社会学的含义难于理解的话,那也只是因为他对涂尔干的修正不得不采取这样一种隐蔽的方式。

和涂尔干其他弟子的著述一样,弗兰西斯·斯密安德的经济社会学也为某种隐蔽的修正提供了证明。起先他的一般陈述似乎是走涂尔干的老路。他坚持认为,经济问题是不可能被解决的,而不反对用社会学的“实证”方法研究传统经济学理论时具有的抽象性。古典经济学关于行动者具有固有的、不变的合理性的假设必须改变,个人主义的“经济人”必须放到更广泛的内容中去。然而,在这些明显涂尔干式的指令的幌子下,斯密安德的著作实际上比所有其他的涂尔干门徒都更接近于马克思。

斯密安德的社会学或许可以看作是针对他在古典经济学的核心内容中发现的经验困境而来的。在他 1912 年的著作《经济科学中的实证方法》中,他问道,“当经济人在两种考虑之间面临选择时,人们怎么知道他将估计到他最大的兴趣在于甘冒风险也要扩大他的资本,而不是相反——即使一无所获也要保存自己的资本呢?”[94] 1902 年,在他的一项主要的经验研究——一篇论煤炭的价格的文章中,他以更具体的方式提出了这一个问题。如果需求增加了,价格必然会提高呢,还是资本家增加生产而降低价格呢?[95]他认为古典经济学不能回答这个问题,因为它只抽象地考虑“经济人”。更为真正科学的经济学必须考虑经济行动者的实际“社会心理”,考虑真正属于他自己的“经验”。[96]制定价格的是人,因此价格即是人们的估算与看

321

法。[97]那么，供应与需求就不是自动核算的结果，而是特殊的社会状况的产物。[98]就其一般论述来看，斯密安德的著作似乎重复了涂尔干后期的关于道德是经济的基础的理论。然而，很明显至少在他的更为机械论的经济分析中，他的“社会心理”仍然是工具性的。他与古典经济学分道扬镳，只是把经济动机的实质内容当作一个变量，他把这一变量同行动的外部环境的变化联系起来：“行动与激情根据不同的社会、依据不同的时代、依据不同的环境、依据不同的阶级以及社会群体而不同并同时发生变化。”[99]

斯密安德在他论煤炭价格的文章中提出的基本问题就是：如果煤炭的需求增加了，将会发生什么样的情况呢？他认为，什么情况将会发生有赖于特殊的经验环境，有赖于行动者对他所处的状况的理性认识，而且依据于这种状况本身的结构——既依赖于纯粹的经济因素也依赖于法律的、技术的、政治的以及科学的因素。[100]例如，只要生产者肯定他能够增加供应并扩大经济规模，增加在不同的地理区域内依靠有效的自然资源的可能性以及依靠工业技术的状况的可能性，那么价格就会下降。[101]如果资本家确信需求是不稳定的，比如当出口权被竞争对手夺走时，那么资源与技术的安全保险就会被忽视。[102]需求的稳定还受生产者对其他市场的感觉的影响；如果邻近的市场不景气，他就更有可能通过保持稳定的产量并提高价格来适应增加了的需求。[103]斯密安德还考虑了需求下降时的情况，并以同样的方式得出结论说“与表面现象相反，价格不是必然会下跌的”。[104]只有再次对实际的经验环境进行具体的考察才能决定作出什么样的决策。实际上，斯密安德确是把“社会阶级的心理”当作自己的出发点的，但这是一种在支出与收入之间寻求平衡的边沁主义心理。[105]他想批判“自然一致”论，为此他不是通过揭示合作是如何

322

依赖于规范协议的,而是通过说明利益的“人为的一致性”是由不平等的社会力量来维持的。

> 根据下列假设就无法解释[经济的]结果:依照自己对利益的正确理解而行动的经济人……在交换过程中是自由平等的。相反,看来只有明白那种“对利益的正确理解”是指不同类型的人以不同的方式进行的“理解”,只有当团体之间的不平等是合乎常规的而不是例外时,上述那种观察现象才能进行解释。[106]

然而,从对这两部著作的考察中得出结论说斯密安德只选择了工具论的社会学,这便是错误的。事实果然如此的话,斯密安德就是涂尔干的论敌而不是他的具有独创性的、曾从事修正工作的弟子了。就斯密安德的一般性言论来看,他遵从涂尔干对秩序的集体性的理解,而且尽管他关于市场行为的研究往往假定行动是工具性的,但在他论经济生活的其他方面的著作中他对集体秩序的理解通常与涂尔干后期著作更为相似。比如,在著名的论文“货币,一种社会现实”(1934 年)中,斯密安德在象征意义上而非从工具论意义上为经济互动中的非契约性因素的重要性而辩护。他观察到,即使最理性的行动者对于货币的态度也几乎完全等同于信徒之于宗教的态度,他们把货币看成是这个世界的非理性的“象征”——它必须被当作一种集体事实来接受。[107]和涂尔干在他晚期的著作中的论调一样,斯密安德也认为现代的这种货币与宗教之间的相似性是有其历史根源的。货币最初在原始社会出现时,它就起着和宗教一样的礼拜用品的作用,利用其“天赐与神圣的属性”来促进团结,并在交换关系中增进团结和信任。[108]斯密安德声称虽然社会环境发生了巨大变化,但货币

仍然使现代的经济人产生某种“神奇的宗教迷信”。[109]因为货币的基础是“社会信念”，甚至是“社会信仰”，但现代的经济互动仍然依赖于一种非理性的规范秩序因素，也即“信用”。[110]

因此，斯密安德的著作在某些重要方面与阿尔布瓦克斯的著作相似。在他的工具论分析的重要方面，他对涂尔干后期著作的批判是非常明显的，尽管这些方面是和其他直接的规范论特征混合在一起的。将斯密安德的各种著作加总起来看，他的著作是多维性的，表现出一种潜在的意图——既重视物质领域的集体力量，也重视观念领域的集体力量，以此改造涂尔干的理论。然而，从斯密安德著作的“整体”——这与其著作的简单“汇总”是完全相反的——上来看，他的著作代表的不是一种多维的理论，而是一系列包含潜在矛盾的论述。他避免了将这种种倾向加以调和并直接对涂尔干加以批判的不可必然性，因为他的著作与涂尔干派的其他人——他同他们一起工作、研究——的著作一样，仍然是极为独特的。他的著作研究具体的经验问题以及个别的理论问题。在他的著作中，某一处是马克思主义式的对古典经济学的批判——此时保留着行动的工具性，而另一处则是涂尔干式的批判——这时行动本身成了争论的对象了。鉴于斯密安德一直是忠实的涂尔干派，所以他是如何将这些观点加以调和的仍然是一个未解决的问题。

323

虽然涂尔干派这第二代人的理论逻辑总是非常矛盾的，但理论的不一致或弱点绝不会成为这一重要的科学学派之影响不断下降的唯一原因。对于造成涂尔干主义这种局面的机制，我们还必须考察更多的社会的力量。到1930年代，为涂尔干派的思想提供社会基础与追随者的道德及政治的联合遭到了严重的破坏。法国中产阶级的自由主义思想越来越成为保守的与个人主义的，工人阶级的社会主

义意识形态运动越来越狭隘而偏激。[111]因此,在两次世界大战之间的时期,第三共和国对解决其极端重大的社会与政治问题表现得无能为力。然而正是在这个时期,涂尔干的主要弟子成了创立法国社会学的中坚力量。从这种意义上说,他们对社会的道德整合的呼唤、他们对于社会制度与神圣性之间的必然的密切的关系的分析似乎更像是呼唤对这个充满矛盾的社会的"神圣化",而不像是一种提供改变这种社会状况之良方的理论。[112]

欧洲大陆在1930年代失去了其作为中心的地位,这时期充满了暴力与革命——这使得有良知的个人要求采取有效的政治行动并在根本不同的价值观念之间作出无法回避的选择。简言之,这是一个更有益于黑格尔主义、存在主义及马克思主义而不是涂尔干所体现的那种自由主义的新康德主义的时期。当法国的年轻一代知识分子试图解决——用萨特的话来说即是——"目的与手段、暴力的合法性、行动的后果、个人与群体之间的关系、个人的能动性与历史的必然性的关系"[113]问题时,他们都转到前三种思潮上去。雷蒙·阿隆(Raymond Aron),在1930年代也是血气方刚的青年,他是布格累的门徒,从某些方面来说他的一生成了他这一代知识分子的整体的象征。阿隆没有继承他的老师的涂尔干主义,而是转向德国思想,转向马克斯·韦伯,以一种高度存在主义的方式来解释这一传统。阿隆把涂尔干的思想看成是与他那个时代的政治的与思想的问题特别无关的;他自始至终是一位严厉的涂尔干批判者。1937年,布格累编辑了一本论法国社会科学的状况的书,在这一项工作中他的这位助手负责写社会学那一章。阿隆攻击涂尔干主义对社会权威与道德权威的混淆,这一评判无疑更确切地说是他那个时代的意识形态的反映,而不是针对涂尔干的著作的。阿隆声称,涂尔干的社会学既是一

324

门研究社会事实的科学，也是一种哲学。社会学从哲学中的分离、社会结构从道德中的分离之实现是困难的，因为“凭着预言家的热情，涂尔干提出了哲学的辩证法，梦想恢复绝对的、积极的道德”。[114]阿隆得出结论，法国社会学只有更加注意“行动的人的目前势态问题”，才能得到复兴。[115]

因此，在法国，1930年代不太适宜于涂尔干派的理论。这种理论若想存在下去的话，他的弟子们就必须对它加以大幅度的修正，这种挑战自然是针对法国年轻一代知识分子而来的，他们没有心思接受涂尔干派的理论。涂尔干派的理论作为一种内聚力的“典范”、作为由非常齐心的学者群所进行的研究的“范例”而消亡了。然而作为一种更一般的不太严谨的理论传统，它并没有消亡，它继续对西方社会科学特别是人类学和功能主义社会学产生巨大的影响。从目前的研究观点来看，最有趣的是受这种传统影响的人在（涂尔干）最早的著作中的预设性质上一直呈现出两极分化。涂尔干的观念为一些人类学家和社会学家所接受，但他们只是部分地接受。在他的名义之下而进行研究、进行理论建构的最有影响的思想家们，总是试图隐蔽地把他的思想推向更为唯物主义的或更为唯心主义的方向上，推向更为决定论的或更为意志主义的方向上。

例如，可以说拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）的人类学就是试图用涂尔干早期的《社会分工论》中的功能主义与功利主义的逻辑来解释其后期著作中对象征与宗教的分析。只有当拉德克利夫-布朗在对英国理性主义传统作了重要的研究之后，他才意识到自己受了涂尔干的影响，很明显他后期的著作既是对他本人的操作化，同样也是对涂尔干的“斯宾塞化”。拉德克利夫-布朗揭起了作为一门实证主义科学的人类学的旗帜，与早期的涂尔干颇为相似，他把这种

方法论的取向当成是集中分析社会界的客观的、物质的、有形的因素时的基本原则。他从机械论的角度研究社会制度,从制度的均衡入手,虽然团结对他来说是重要的,但他却把它看成是机械性均衡的转变中的产物,而不是符号象征过程中的一个独立因素。[116]虽然他的著作认同于涂尔干,但花费涂尔干后期大部分精力的文化象征问题似乎在他身上没有留下任何痕迹。通过把文化归结为社会结构,他声称文化仅仅是经过多次互动之后而由习惯所形成的——这和涂尔干本人最早的社会学著作有异曲同工之妙。

> 社会习惯……是一系列不同的人类个体的行为事实的集合。……一方面它们[这些习惯]标志着一定数量的个体的特征,同时它们又是某些行动的个体在特定的社会体系中对另一些个体发生作用的产物。我认为,这就是涂尔干思想的真实含义——当他似乎想说社会习惯是一种事实时。……你不可能深入到文化学中[因为]你只能把文化当作社会体系的一个特征来研究。因此,如果你想得到一门真正的科学的话,则这门科学必定是关于社会体系的科学。[117]

正是这种对文化的还原论理解决定了拉德克利夫-布朗所有的论宗教仪式的著作,他分析宗教仪式时只把它看成是与社会体系的稳定性有关的,而从不把它看成是与神圣性本身这一问题所引发出的意义问题有关的。[118]

现代人类学中的一个相反的方面被埃文思-普里查德(Evans-Prichard)加以发展,他吸收了涂尔干不同发展时期的理论。虽然在其研究事业中他一开始是作为一位拉德克利夫-布朗式的功能主义

者，但到了1930年代他的思想已经转向涂尔干后期著作中的象征问题，转向对“作为道德体系而不是作为自然体系的社会”的研究。[119]他也反对实证主义，他的著作反映了既要意志主义又无损于对集体控制的理解这种预设上的信条。例如在其经典性的《努尔人的宗教》(*Nuer Religion*)中，埃文思-普里查德对“观念化”这样的集体性过程的理解，不外乎是接受了涂尔干在关键性地转向宗教社会学时曾经赋予这些集体过程的核心地位。他在序言中写道，“在我们看来，宗教是特殊的研究对象”。[120]而他对努尔人的精神观的分析是有意与那种把象征归结为物质性的集体利益的做法——这正是涂尔干早期的研究方法的特征，也是拉德克利夫-布朗的方法的特征——相对立的。 326

> 群体的成员并不是通过图腾性的对象——整个集体进一步把这一点概念化为一种阶级精神——才发现他们自己是同一群体的，相反，精神这一概念——它本身几乎与社会结构无关——是沿着结构内部各组成部分的发展线索而被肢解的。[121]

列维-斯特劳斯(Lévi-strauss)的文化“结构主义”代表着人类学中“涂尔干派”思想的第三个分支，它旨在寻求以一种更为不同的方法来解决基础理论中的矛盾。列维-斯特劳斯总是通过把莫斯提高到导师的地位以掩饰自己从涂尔干理论中获得的恩泽，他称赞莫斯的经验的视角、他的典型的“现代性”以及他对原始的精神生活的独立性的认识。[122]他简单地提及涂尔干，这也是极为矛盾的，虽然这种参照精确地反映了这位最初的理论家本人所具有的模棱两可性。1945年在对法国社会学的那次有名的评论中，列维-斯特劳斯谴责

涂尔干是社会还原论者:"涂尔干没有揭示象征思维的表现如何使所有社会生活变得可能、变得必不可少,而是试图倒过来,即使象征主义在社会之外而成长起来。"[123]1962 年在关于图腾主义的论文中,他又推翻——至少是部分地推翻——了上述判断。列维-斯特劳斯现在承认,在"处于巅峰时期的涂尔干"看来,"所有社会生活,哪怕是最基本的,都是以人的理性行动为先决条件的,结果人的形式特征就不可能是社会的具体组织的反映。"[124]然而,同年在《原始人的心灵》中,他再次谈到了"涂尔干关于逻辑思维的社会起源的论题",并认为他的著作的动机在于探讨社会结构与范畴体系之间的辩证关系——这是和涂尔干的概念相反的。[125]虽然列维-斯特劳斯确实可能反对早期思想中的社会决定论,尤其反对作为其化身的拉德克利夫-布朗的人类学,但他深深地受涂尔干后期的关于观念化的集体过程的更为唯心主义的观点之影响并由此而定型,这一点似乎是无法否认的。列维-斯特劳斯的"结构主义"对后期的涂尔干加以了吸收并使之激进化。他将涂尔干关于神圣与世俗的二分法加以泛化,把这种二分法当作所有文化中的一条重要的原则。[126]由于列维-斯特劳斯没有留意感情和人格问题,也没有系统地涉及社会制度的干预作用,在他身上就颇为引人注目地重现了唯心主义的优缺点——这正是涂尔干后期著作的特色。

327 如果说经验人类学不断产生出曲解了涂尔干最初的理论观点的各种流派的话,那么社会学理论家塔尔科特·帕森斯则试图解决这些问题。[127]帕森斯具有为涂尔干的亲密学生及其人类学同仁们所不具备的创造性的分析能力。在谈到意志主义问题时,帕森斯坚决把涂尔干的一般理论的实质从任何与其实证主义方法的必然联系中区分开来。通过把人格和文化规范二者之间的相互依存性与相对独

立性明确地加以联系起来——这一点他是通过将涂尔干与弗洛伊德结合起来而完成的，他就能够从一种不太具体的方式来谈论“社会化了”的个体。[128]帕森斯对涂尔干的唯心主义问题很敏感，他试图将后者对规范秩序的理解同韦伯关于制度的、强制性力量的理论中的因素统一起来。通过这种努力而产生的理论——它围绕着文化与社会体系在分析中的独立性这一主题——旨在寻求使涂尔干的“社会”具有更丰富的联想意义，由此而有助于解决其思想中的核心矛盾。[129]然而，正如本书第四卷所要指出的那样，帕森斯的思想本身也被那种对立——这种对立弱化了涂尔干的理论——而弄得支离破碎。他进行综合与统一的那种志向被他的矛盾倾向——即把集体秩序问题归结为以感情为根源的文化的问题——所破灭。因此，即使帕森斯的著作对悬而未决的问题加以了澄清，但当初涂尔干遗留下来的有争论的问题的某些方面却从没有得到完全解决。[130]

第十章　社会学唯物主义古典理论中的模棱两可及其修正：

马克思与“马克思主义”

328

从马克思到马克思主义的运动是由马克思和恩格斯本人所作的心照不宣的修正开始的。我们往往看到：在一个不断发展的理论中，它在主要的预设前提上的错误与问题意味着对它的基本方面的修正，而它的不同层次之间的矛盾则导致这一修正的实际过程。对涂尔干的理论的修正无疑是这样的。对马克思的理论的修正亦复如此：在分析对这一经典思想的修正时，必须从在马克思学说中意识形态和预设前提这两个层次之间的矛盾出发。

在前面的讨论中我曾强调，马克思在规范的和意识形态的意义上所希望的东西是一回事，他从经验的角度所看到的或他在理论上预设为前提的东西又是另一回事。马克思所希望的是一个集体主义秩序下的社会，这一社会是通过它的成员的自愿的、合理的一致来实现其秩序的；这个社会促进感情上的融合并且仅仅由于行动者们所认同的那种道德准则的应用才惩罚个人的越轨。而马克思在他眼前所看到的，是一个由经济力量强制地控制的社会，在其中个人的工具性行动并不根据什么内化的道德准则。当然，也正是这种经验状态，“使得”马克思接受关于工具性行动的政治经济学的预设；其结果是，他将他的革命学说变成了命题科学。

马克思以一种极为特殊的方式使用了“异化”概念，由此他解决了他在意识形态方面的观点与在理论上和经验上的信念之间的矛盾。如果资本主义的经济力量引起异化，如果这些力量导致行动的工具化方面与“类存在”的情感道德相分离，那么马克思就可以借助于修改过的政治经济学规律来说明这一历史时期，而不需要放弃他关于人的潜能的革命道德思想。资本主义社会是强制性的，但它并非永恒不变的。经济规律——由批判的政治经济学阐发出来——产生革命的运动。以从经济规律的作用中产生的力量为基础，工人阶级对自身利益的追求不可避免地将采取革命的方式。革命之发生，乃是因为在资本主义的集体秩序的背景下，工人阶级没有别的手段来保障工具化的自身利益。只有在革命之后，也只有在共产主义第一个阶段之后，才能克服经济稀缺，而由于共产主义高级阶段的生产力状况，社会终将出现自愿的行动，终将出现被合理地理解的道德秩序的重组。

马克思由此形成了其条理分明的社会“科学”，形成了其模型、一般命题、规律和详尽预言——它们构成了马克思理所当然地引以自豪的严密体系——的主要方面。这一科学体现了马克思的革命的先知般热情的实证主义理想化。不过，尽管它是社会科学理论的极为成功的范例，但它却使马克思本人受害匪浅，因为它很显然意味着马克思和其他革命者们必须等待，一直到资本主义客观矛盾发展成熟。毫无疑问，这正是马克思形成其成熟著作的不利条件：在一度令人产生幻想并最终令人大失所望的 1848 年剧变之后，革命运动一蹶不振了。马克思写作《资本论》就是试图解释个中的原因，但是马克思是一个缺乏耐心的人。科学事实并不能使他想往批判行为的内在愿望完全地理想化。或许正确的做法是，坦白地把革命说成是一只逐渐

地然而确实地掘开一条通向社会表层的"老田鼠";然而马克思宁愿把自己看作是一把汽动铁锹或一把风力铁锤,而不是一只即便向前运动但却步履维艰的动物。[1]

在马克思的自觉的科学中,工具性行动者被看作是仅仅与客观条件相一致的东西;但他自己的生活行为却违背了这一科学。他喜欢作出预言,他用道德指责和道德评判作为政治斗争的武器。他的生命的劳作就是对外部世界的压力和约束的反叛。马克思并不坐等未来。从致编辑的信到正式报刊以至于政治党派,在所有这些事情上他都是敢于献身和不知疲倦的组织者。他的行动主义和道德主义的意识形态不可避免地要渗透到他公之于世的著作中,尽管它在表面上与他的正式科学的命题和前提是相矛盾的。

330

1. 马克思的"次要思想":作为道德团结和自愿行动之产物的革命

与涂尔干不同,马克思往往避免使这种意识形态的"渗透"危及他的著作中毋庸置疑的和系统连贯的科学方面。不过,偶尔也出现过几次这种情况,其结果是产生一些不协调地越出其论述的主要线索的残余范畴。在前面几章中,我讨论了 1845 年至 1848 年间的著作中的这样一些残余范畴。在《资本论》中也类似地有这种特殊情形。例如,在好几处,马克思在谈到国家的职能时,都直接地把它与社会价值和人格而不是与工具化的和客观性的行动联系起来。在德文版第一版序言中,他谈到由英国议会指派的调查委员的普遍公正。"如果我国各非政府和议会像英国那样,定期指派委员会去调查经济状况;如果这些委员会像英国那样,有权去揭发真相;如果为此能够

找到像英国工厂视察员、编写《公共卫生》的英国医生、调查女童工受剥削的情况以及居住和营养条件的英国调查员那样内行、公正、坚决的人们，那么”，他向他的德国读者写道，“我国的情况就会使我们大吃一惊。”[2] 在这部著作的主要正文的好几个地方，马克思以不同的方式承认了国家职能的非经济方面。在描述15世纪和16世纪的圈地运动时，他写道，在那时，失去土地的农民作为无产阶级不可能“一下子适应新状态的纪律”。他们只有在获得某种“教育、传统和习惯”之后才采用由井然有序的生产所规定的作息时间。他指出，正是国家的职能提供了这种纪律，因为仅仅是资本主义生产设备的存在还不足以迫使人们劳动。所以说，15世纪和16世纪的这些无地农民变成了乞丐、盗贼、流浪者，而只是由于专制主义国家残酷的刑事立法才产生了纪律，从而最终使他们成为驯良的无产阶级。[3]

这些残余范畴的使用包含着两种自相矛盾的国家观。例如，倘使在某个危机阶段，国家的代表可以委派公正而客观的视察员写出批判资本主义制度的文件，那么为什么在别的情况下，这些代表一定只以某种冷酷的方式行事、只考虑到资本主义的统治阶级的纯属特殊性的利益呢？而且更为重要的是，这些范畴的使用导致作为《资本论》基础的那些主要论点的自相矛盾。如果上层阶级的所谓代表能实现普遍性的客观性，那么为什么经济斗争和政治力量是导致政治改革的仅有的工具呢？为什么事实上那些上层阶级和下层阶级的代表总要处于互相斗争的状态呢？最后，如果英国视察员能够达到这种客观性，那么他们的思想实际上不可能仅仅是由其阶级地位决定的结果；如此说来，是什么与阶级毫不相干的原因产生了他们的思想呢？

331

关于国家需要用纪律来约束工人的论述同样可能导致理论分

裂。如果工人需要用纪律来约束,那么工人与生产资料的分离就不是导致工人参与资本主义发展的唯一原因。马克思经常说的对于下层阶级行动的纯粹客观的强制是不足以说明问题的;他的再生产理论——它只考虑物质前提和客观条件——也需要从根本上进行修正。如果工人必须从心理上适应资本主义生产方式,那么合法性与道德权威方面的问题理当在马克思的批判的分析中占据中心地位。

当马克思试图解释一个与工资有关的经验的例外时,他使用了同样重要的残余范畴:在不同的国家,工人的工资并不是严格地与他们的肉体的再生产费用相一致的。[4]这种例外在很大程度上完全被忽视了,因为在马克思的正式理论中,工资关系仅仅是纯粹工具化的交换的产物。无疑,正是工具性构成了他的理论体系的一个关键之点。然而,至少在两处,马克思试图作出一种特殊的解释,这一解释既承认这种例外,又与他的一般理论说明相调和。马克思在一处写道,与工资相一致的工人的物质需要“多半取决于一个国家的文化水平”,并“取决于自由工人阶级是在什么条件下形成的,从而它有哪些习惯和生活舒适度的要求”。[5]在另一处,马克思把对工人的报酬与“一般的文化状况”相联系。[6]但是,这些对各国工资差异的解释并没有与他的系统的理论相调和,而实际上意味着与之相矛盾的理论。由于虑及诸如“文明”和“习惯”之类的因素,马克思使他对再生产费用的说明主观化了;他这样做无异于向他对交换所作的解释提出了挑战。如果劳动力的费用部分地取决于工人自己对于他们的道德价值的共同意见以及资本家对这种价值的默认,那么商品的逻辑就不击自溃了。果真如此,就很难说工人仅仅是与他们自己,或仅仅是与资本家有关的了。进而言之,这种道德意见一致的决定作用,使人联想到物质生产方式之外的某种东西;那自然与像“文明”和“文化”这

样的非理性的秩序相联系的。而社会生活的这些方面并不是马克思要加以探究的。[7]

尽管有这些偶然的失误，然而在那些他视之为科学著作的作品中，马克思往往作了特别的限制，因为这些著作是以他的工具主义和集体主义的预设贯穿于其中的。但是，当我们接触到他的不那么正式的作品时，情况就迥然不同了。在他的书信和讲演、他的报刊文章和小册子中，虽然马克思也提到经济生产与阶级的决定作用，但他也一直具有唯意志主义和道德主义倾向。在这些更带有政治色彩的作品中，马克思直接与政治活动家们对话，而他自己也作为一个行动主义者发表演说。甚至在他分析某个运动的失败时，他的分析也是以一种在其科学著作中不曾有过的方式与政治实践相联系的。在这类“实践的”作品中，马克思更多地参考了他关于政治生活的心照不宣的(tacit)知识而非他的正式理论的假设和模式。如果说作为一个科学理论家他不会承认这类作品；那么作为一个政治活动家他知道，政治组织是至关重要的，它是自愿合作的产物而不简单是经济条件的反映；他还懂得，情感的一致是政治组织的实质，政治组织取决于对思想的道德的观念的主观默认。这些心照不宣的知识使马克思看到，目的与手段的分离远比他的科学著作所说的要难；对于正在斗争着的工人来说，他在当时面临的经济和政治问题与关系到他的共产主义未来的理想是密不可分的。毫无疑问，与马克思的政治实践相关的这些心照不宣的知识决不会被赋予清晰的、分析的理论形式。恰恰相反，马克思从未真正意识到这种心照不宣的理论是存在的。然而这也正是问题所在：作为一个行动主义者并具有批判的意识形态信念，马克思不得不使用一些对于他的系统的理论著作来说纯属残余性概念。

这些信件、演讲和小册子清楚地表明,马克思是从肯定会涉及政治组织的那种假定——即,在任何特殊情形下主观倾向都可能是多种多样的——入手的。在他的全部生涯中,马克思一直因为无产阶级不能按照一种充分激进的方式(他本人就是按照这种方式)理解它的利益而感到灰心。民族主义感情、偏见、服从道德权威——所有这些"态度"都使无产阶级受到束缚。这一洞见可以见诸马克思对英国工人阶级的失望的案例研究中。他在1869年和1870年的一系列信件中——这些信件是以英国和爱尔兰的政治状况的某种比较为其背景的——表达了这种失望。马克思断言,英国工人阶级自己不能推翻土地贵族,之所以如此是因为他们认为这个统治阶级是"世袭的显贵和民族的代表"。[8]换言之,英国的统治阶级仅仅由于民族感情方面的原因就得到英国无产阶级的某种尊重和敬佩。然而在爱尔兰,这一统治阶级却可以被推翻,因为在这里它的阶级统治受到无产阶级的威胁而非保存,地主是无产阶级"深恶痛绝的压迫者"。[9]而且,推翻在爱尔兰的英国土地贵族,不仅将危及它对英国工人阶级的物质控制,而且将削弱它的"精神力量"——这种主观信念(和工人的民族差异一样)是土地贵族维持它在英国本身的统治的主要手段之一。[10]因此,英国的无产阶级革命应当从爱尔兰开始。除了民族感情以外,爱尔兰和英国的工人的民族气质也不同,从而使革命更容易在爱尔兰发动。马克思认为,爱尔兰无产阶级"比英国人更热情,更富于革命性"。[11]最后,革命不太可能在英国开始还因为英国工人阶级由于种族反感——这种反感导致它与爱尔兰无产阶级的分裂——而被削弱了。英国工人固然担心爱尔兰工人会危害他们的生活水平,但其中也有内在的和意志的因素起作用,因为英国工人"对爱尔兰工人怀有宗教、社会和民族的偏见"。[12]

333

革命的任务必须着眼于改变工人阶级的保守意识；对于这种保守意识，马克思只能用非理性的“影响”而非工具化的力量作出说明。在 1848 年德国暴动期间的一次政治会议上，马克思表达了这种见解：“我们必须转向人民并运用我们支配的一切手段，通过报刊、布告和集会影响人民。”[13]在 1850 年对共产主义同盟中央委员会的讲话中，他使这一战略更为明确：工人阶级只有“认清自己的阶级利益”并“采取自己独立政党的立场”，才能取得胜利。[14]革命涉及理论的战略和政治的战略。工人的决定是出于意愿的，并且是根据对于世界的理论说明作出的。然而仅仅写出好的理论是不够的。革命者必须通过使这些理论在政治组织中制度化来进一步影响工人阶级。根据这种心照不宣的知识，马克思致力于把“白痴”、“冒险家”和“不称职的空谈家”从工人阶级组织的权力位置上清除出去。[15]如果他们不顾他的努力而抓住权力不放，他就诉诸道德谴责和理论揭露，使他们退出工人政党之外。[16]1870 年，马克思认为他的著作在德国工人中已经发生影响，他自豪地对恩格斯说，“德国工人阶级在理论上和组织上都优于法国工人阶级。”[17]在不到十年之后，他又悲观起来。他重新用政治的和道德的因素而非经济的因素来说明问题。由于工人阶级领袖的政治妥协的结果，某些不成熟的理论家得以在党的刊物上发表文章。他们向工人的头脑灌输错误的思想，于是，“在德国，我们党内流行着一种腐败的风气。”[18]

334

作为一个活动家，马克思曾经采取的最为重要、最有雄心的步骤是致力于建立国际工人协会。他在 1864 年的成立宣言中集中讨论了为什么英国工人的革命努力一直不成功以及为什么新的政党必须改变策略。这份公开的宣言是耐人寻味的，因为它以某种方式背离了我们在马克思的科学理论中看到的那种分析。马克思对他的听众

们说,1848 年革命的失败对整个无产阶级运动都具有深远的和消极的影响,因为“解放梦已经随着工业狂热发展、道德败坏[原文如此]和政治反动的时代的到来而破灭了”。[19]这一失败从道德上和心理上打击了英国工人阶级。它不仅“把英国工人阶级弄得垂头丧气,挫伤了它对自己事业的信心”,而且“使土地巨头和金融巨头恢复了他们多少已经动摇了的自信”。[20]而十小时工作日法案的通过,“在体力、道德和智力方面引起非常良好的后果”,它在一定程度上恢复了工人阶级的信念,而统治阶级的信心则相应地削弱了。[21]马克思尤为强调它在智力方面的影响;他指出,限制工作时间后的英国经济的成功运行意味着“原则的胜利”,因为“资产阶级政治经济学第一次在工人阶级政治经济学面前公开投降了”。[22]从社会主义经济学的“理论中得出的实际结论”之一是由工人进行和指导工厂合作的试验。[23]不过马克思又指出,这类合作的试验是由错误的社会主义理论发动的。社会主义要取得胜利,必须在全国而非地区范围内发展合作劳动,而且必须夺取政权。为达此目的,革命运动需要正确的理论知识、大量工人的支持和坚定的政治同盟。马克思提醒社会主义者注意国际战争的危险,他特别强调需要进行不同国家的工人阶级的国际联合。如果要鼓励工人们抵抗他们的民族资产阶级的沙文主义压力,就要组织他们进行“兄弟般的合作”。正是这种“认识”,马克思说,“促使各国工人……创立了国际协会。”[24]他在宣言末尾说,这一国际组织的第一个行动,就是建立以工人阶级的意志为转移的对外政策,使工人阶级在面对资产阶级发动的战争时,能“团结起来同时揭露它,努力做到使私人关系间应该遵循的那些简单的道德和正义的准则,成为国际关系中的至高无上的准则”。[25]

1871 年国际工人协会正式采用了与马克思于 1864 年拟定的临

335

时章程完全一致的章程。[26]章程的开始就指出，工人运动必须服从十分明确的目标，这一目标必须是经济上的："因而工人阶级的经济解放是一切政治运动都应该作为手段服从于它的伟大目标……"[27]工人之所以一直未能达到这一目标是因为他们没有在道德上和感情上建立足够密切的联系："为达到这个目标所做的一切努力至今没有收到效果，是由于每个国家的各个不同劳动部门的工人彼此间不够团结，由于各国工人阶级彼此间缺乏亲密的合作。"如果要使"分散的运动"联合起来，并建立起新的团结，就必须组成协会以加强联系。因此，该章程的第一条为："本协会设立的目的，是要成为各国工人团体进行联络和合作的中心。"第二条规定了进行这种联系的协会的名称。第三条规定每年召开代表大会，"代表大会宣布工人阶级共同的愿望。"[28]第四条声明，代表按规定的时间在规定的地点集会。第五条是，每次大会由各国代表组成。第六条是，必须产生国际机关，使各党之间的联系不受规定时间的限制："应该使一国工人能经常知悉其他各国工人阶级运动的情况。"[29]第七条要求工人们"使分散的工人团体联合起来"以便他们能"由全国性中央机关来代表"。第八条授权每一个支部任命一个和总委员通讯的书记。第九条宣称，"每一个承认并维护国际工人协会原则的人，都可成为国际工人协会的会员。"第十条允诺，"国际工人协会的每个会员，在由一个国家迁居另一国家时，应该从加入协会的工人方面得到兄弟般的帮助。"第十一条确保各国团体在加入协会后不丧失其独立性："加入国际协会的工人团体，在彼此结成亲密合作的永久联盟的同时，完全保存自己原有的组织。"[30]

336

在这里，马克思对联盟的基础的理解并非涂尔干式的。在马克思看来，组织仅仅是进行符号交流的机构场所，这个组织必须定期聚

会，在这些重复性的"仪式性的"会议之间还要尽可能保持经常的和持续的联系。如果这种相互作用发生了，就会形成一种道德团结，协会的每一个成员都会从中受益；而且，因为这种群体力量是道德性的而非工具化的，所以它不会限制其成员的独立性。涂尔干本人十分清楚地表述过这种思想，而马克思在致恩格斯的一封信中则把它概括为："国际工人协会所确定的行动一致，通过各国支部的各种机关报刊所进行的思想交流，以及最后在全协会代表大会上所进行的直接讨论，也将逐步为整个工人运动创造出共同的理论纲领。"[31]

至此我们首先考察了一些马克思的书信和讲话的原文，这些文献是因为直接的政治需要而写下的。不过，在马克思发表在报刊上的小册子中，他的政治著述更接近自觉的分析的论证。在马克思看来，作为申述其短期的政治主张的论文，它们应该既能为一般公众，又能为知识分子所接受，因而应该对它们用一种更具有学术性的方式来处理。它们当中最重要的是发表于 1852 年的《路易·波拿巴的雾月十八日》。[32]在这篇文章中，马克思提出了两个在其"科学的"著作中未曾有过的解释方法。首先，虽然他保留了他关于行动与秩序的工具主义假设，但他却根据一种不同的社会模型来说明它们：政治机构不依靠经济的决定作用来控制行为，它只服从于个人和组织的技巧的力量。第二个方法则走得更远；马克思在这里的解释不仅与历史唯物主义的社会制度模型而且与它的预设前提大相径庭。在我看来，后一个方法是最值得注意的；但要全面理解这篇文章还得考虑到前一个，因为在很多地方这两种特殊解释是交织在一起的。

《路易·波拿巴的雾月十八日》论述的是一场失败了的革命；它涉及一个三年稍多的时期，在这一时期，法国社会从一个主要受工人阶级影响的新生的共和政体转向一个对贵族统治极为有利的专政政

体。马克思对这一失败所作的最为明显的反工具主义解释是一种唯意志主义模型，它把革命看作是以道德秩序支配下的心理力量为基础的。马克思认为，只有具备了英雄气概和牺牲行为，革命才能成功。进行革命需要有“革命的精神”，因为只有这种精神才能“保持他们[革命者们]的高度热情”。但是，这种精神是难以维持的，因为当人们面对抗争的使命时，当他们必须创造某种全新的东西时，他们会感到“焦虑”。在早些时候的革命中，人们恢复过去的东西以消除这种疑虑。他们承袭从前的革命的“严格的传统”；他们通过赞美当前的使命、赞美他们自己、赞美他们的“幻想”来使他们自己坚强起来。[33]然而，现代的革命者却不能凭借过去的传统来武装他们自己并创造恰当的精神；相反，他们必须具备“使一切传统观念都融化于其中的精神意识”。[34]因此，对于现代革命者来说，“一切已死的先辈们的传统，像梦魔一样纠缠着活人的头脑。”[35]

马克思认为，1848—1851 年的革命以失败和反动告终，乃是因为他的领导人缺乏英雄气概；他们是“懦弱无能的”、“精神衰弱的”和“左右摇摆的”。[36]他们缺乏必要的心理力量反而是因为他们不能消除对过去的革命的记忆。在这个政治舞台上最重要的角色是资产阶级共和党人，他们步履蹒跚，因为甚至在他们采取积极行动时他们的动力也是来自对 1830 年“第一共和国的怀念”。[37]至于无产阶级，它不可能在关键时候为这些共和党人提供帮助，因为它对“1848 年 6 月事变的记忆”——在那期间，资产阶级为了获取权力而背叛了工人阶级——还太新鲜。[38]尽管农民在革命中有其客观利益，但他们的力量受到主观的怀旧情绪的削弱；这种怀念反映了他们自己的“迷信”和“偏见”。“历史传统，”马克思写道，“在法国农民中间造成了一种迷信，以为一个名叫拿破仑的人将会把一切失去的荣耀送还他

们。”这种内化了的愿望导致了革命的最终失败:“侄儿[新皇帝拿破仑三世]的固定观念实现了,因为这个观念是和法国社会中人数最多的阶级的固定观念是一致的。”[39]

在提供这种道德的和心理的框架的同时,马克思又试图从他的更为人熟知的生产力和经济关系这样的结构出发作出解释。因此,他想把阶级说成是革命过程中的主体。然而,问题在于他的这篇文章主要是论述法兰西国家的议会斗争的,而且剧中的角色是政治党派。这样,马克思就不得不涉及政党;为此他又试图把每一个政党都与特殊的阶级的需要相联系。例如,在革命政党中,就有“资产阶级”共和党;而在秩序党中,有两个不同的阶级混杂在一起,即“大资产阶级”奥尔良派和“贵族”正统派。尽管有这样明确的意图,但马克思在他的解释中还是以一种心照不宣的方式承认,在政党的行为和政党所代表的阶级利益之间往往有实质性的差距。事实上,在革命期间导致两次最重要的政治挫折的政党行为,是由与规范秩序而非经济利益有关的方面指引的。

338

革命的失败可以看作是大部分中产阶级共和党——马克思常常称之为“资产阶级共和派”——走向衰落并最终分裂的历史。正是共和党人在制宪议会中最先的失败为革命的全面崩溃铺平了道路,而且这一失败一直到革命过程结束时还起着重要作用。[40]但是马克思在关键的一段中指出,这个至关重要的党事实上根本不是属于资产阶级的。他写道,“它并不是一个因有某些重大的共同利益而紧密团结、因有特殊的生产条件而独树一帜的资产阶级集团。”[41]毋宁说,它代表一个派系而非一个阶级,它是一个由中产阶级的作家、律师、军官和官吏组织的非正式的团体。马克思终究为这一民主政党的成分问题所困扰了,在稍后一些他又回到这一问题上来。然而他的结

论并无改变。使这个党的领导者成为小资产阶级的代表人物的，不是他们的工具性需要而仅仅是他们赞成的那种理想。由于“他们的思想不能超出小资产者所越不出的界限，因此他们**在理论上**得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和作出的决定”。[42]

在后来的过程中国民议会继续受到威胁，它的比较保守的支持者——即马克思称之为“秩序党”的政治团体——由于内部分裂而最终瓦解了。对于资产阶级共和派，马克思在其分析的一开始就说明了政党和阶级的脱离；而对于这一比较保守的团体，马克思所说的分离又似乎只是在危机的背景下才出现的。秩序党之所以瓦解是因为在议会内的资产阶级与议会外的资产阶级之间发生了分裂。[43]为了说明阶级与它的代表人物之间的政治分裂，马克思进而区分了党的“意识形态家”和“作家的代表”以及阶级自己。[44]随着法国政治生活愈来愈不稳定，议会外的资产阶级代表人物——即“阶级自己”开始感到，只有一个强有力的政府才能保障他们的利益，而这样的政府正是议会内的意识形态代表所不能提供的。[45]马克思认为，其原因在于，这些议会内的领导人信奉某种特殊的规范的观点，他们是“议会迷”。“染有这种病症的人就变成了幻想世界的俘虏，失去一切理智、一切记忆，失去对外界世俗事物的一切理解。”这种意识形态使资产阶级的政治家们对选举形式的兴趣超过了对他们的资产阶级弟兄的真正经济利益的兴趣。[46]由于这一内在取向的误导，议员们很快失去了内阁、军队、人民和公共舆论的支持。[47]面对议会团伙的软弱无力，议会外的资产阶级放弃了所有的民主的形式主义，转而支持波拿巴。与此同时，相当人数的议会内的资产阶级代表也这样做，但他们这样做并不是出于阶级团结方面的考虑：“由于狂热的政治妥协，由

339

于害怕斗争,由于软弱,由于眷恋亲切的国家薪俸,由于庸俗的利己主义,一部分议员已经从[资产阶级]阵营中开了小差。"[48]

对于无产阶级和农民阶级——它们在他这篇文章中的地位不像资产阶级的那样重要——的政治利益与经济利益之间的关系,马克思也作了类似的分析。虽然事实上法国无产阶级的经济利益应该使它为共和国而积极斗争,但在开始的强有力的支持之后它就在这方面无所作为了。马克思对工人的批评是严厉的,他说"群众的庸俗习气"使得他们受到聪明的资产阶级政客的虚幻"梦想"的诱惑。[49]他把他们的消极和庸俗归因于政治和文化方面的因素。而最直接的原因是,在早些时候的革命斗争中,无产阶级政党的比较杰出的领袖都被捕了。[50]无产阶级也缺乏必要的联络机构,例如一个卓有成效的党的刊物,那本来可以使他们在失去了强有力的领导的情况下仍能团结起来、明确方向。从更为一般的意义上说,由于无产阶级没有受过教育,他们不能明白尚未展开的事件的真正意义。[51]至于农民,马克思认为,虽然他们在革命的成功中也有其客观的利益,但这个阶级却在政治上分裂为激进的和保守的阵营。马克思只对保守主义的胜利作出了解释:农民是互相隔离的,他们只有当唯一的个人去"代表"他们——波拿巴正好起到这种作用——时才发生联系;[52]农民由于政治压迫以及他们的领袖的被捕而"士气低落";[53]"农民的宗教"中有关于一个叫做拿破仑的救星的神话。[54]所有这些解释都涉及重要的规范的因素,而这些因素并不是从人所熟知的马克思所说的经济利益中产生出来的。而且,这些解释并没有说明同样重要的农民激进派是如何发展的。

340 马克思的意思是说,政党是以不同于共同阶级利益的因素为基础的,其成员是由共同信念以及直接权力利益所驱动的。然而,这种

政党在形成之后其行动是受什么制约的呢？马克思的解释是就事论事，在概念上也不成体系，而它们加在一起却成为一幅清晰可辨的多维画面。例如，在解释资产阶级共和派的行动时，他说，他们之所以有影响，是因为他们诉诸一般价值，即诉诸“对路易-菲力蒲（革命前的法国君主）个人的反感”，诉诸“对第一共和国的怀念”，诉诸共和主义“信仰”，而主要是诉诸“法国人的民族主义”。[55]但是政党行动也受更为特殊的政治因素的制约，它首先受到马克思不止一次地说到的“公众”的影响。马克思使用这一概念，表明他承认某种有巨大影响的群体的存在，这一群体超越阶级之间的界限，它仅仅是由它在议会外这一政治事实来规定的。马克思所说的公众是议会制度的产物，因为在马克思看来，议会在制度上的独立使政府以一种合理的和公正的方式向公民提出其政治思想。议会讨论的公开过程消除在利益上明显可察的阶级偏见。这些偏见都“变成一般的思想并被当做一种思想来解释”。[56]实现这一抽象化和中立化的过程是复杂的。它往往陷入没完没了的思想联系与交流：“发言人在讲坛上的斗争，引起了报界低级作家的斗争；议会中辩论必然要由沙龙和酒馆中的辩论会来补充；议员们经常诉诸民意，就使民意有理由在请愿书中表示自己的真正的意见。”[57]

因此，民意是一种没有阶级倾向性的压力集合，它以思想交流为基础，而资产阶级国家在机构上的独立更促成了这种集合。1848年革命的历史可以看作是一系列这种组合——它试图使公众相信它的主张从规范上说是正当的——的失败。资产阶级共和派在早些时候曾由于它对贵族的炫耀进行清教徒式的攻击而受到欢迎，而当它获得权力之后就失去了声望。[58]保守派也由于“没有社会舆论支持”而失去权力。[59]只有当他们让社会舆论继续以一种自由的方式发挥作

用的时候他们才能挽救议会制度;然而他们的狭隘的阶级利益使他们反而“不断地进行反对社会舆论的战争,并由于猜疑而摧残和麻痹独立的社会运动机关”。[60]他们在反对波拿巴的斗争中缩手缩脚,使公众被真诚的希望欺骗了,而且他们由于致命地削弱了制宪会议的基础而失去“最后一点社会尊敬”。[61]当波拿巴终于摊牌并实行专政时,对议会团伙已经厌倦的公众甚至不再表示愤慨了。[62]此外,这个时候公众拥护波拿巴正是因为他体现了公众意志。

341

因为公众是由感情的和精神的联系团结起来的,所以可以将普选视为这样一个过程,即它把道德权威给予获胜的党。例如,秩序党只是当它“在精神上是靠着把它的统治炫示为民意表现的普选而加强起来”之时才变得重要的。[63]此后,资产阶级共和派的选举胜利一度激起“人民高昂的热情”和军队“良好的情绪”,但共和党人“使革命的精力满足于宪制的成就”,从而又一次失去了恢复革命力量的良机。[64]最后,保守分子输给了波拿巴——一个重要的原因是后者在精神上的权威性。被全体法国人民选出来的那个人成了“国民精神”的“化身”。[65]

从根本上说,支配政党行动的仅仅是议会国家的独立机构。例如,议会统治的民主性质使在物质利益上彼此冲突的政党互相妥协、共同统治。[66]民主制度还以更为特殊的方式支配政党的行动。例如,分权制使得为争取经济利益而进行的每一个斗争都采取议会与总统相冲突的形式,这一形象给予像波拿巴这样的可能的独裁者在获得社会舆论支持方面以巨大的战略上的好处。[67]甚至议会选举的具体规定都有很大的反作用。因为按照法国的宪法获得议会四分之三而不是简单的多数票才可以通过修正案,所以如果一个聪明的政治家得到多数支持,他就能够以人民的名义反对宪法的规定。马克

思认为，正是以这种方式，波拿巴获得了取消宪法——正是这种宪法曾导致他的独裁统治——的合法性。[68]

马克思详细论述了政党与阶级的分离，论述了团结、价值、权威和信息这样一些决定政党成败的因素，论述了议会政体的独立结构的重要意义。最后，马克思还谈到国家官僚政治本身的独立权力。法国政府原先是反封建主义的战略手段，但在它形成之后，它就成了特殊的、强有力的、需要驾驭的工具——如果某个革命团体想要继续掌权的话。[69]这个庞大的机器使每一个阶级和团体与之相比都很渺小无助，但它的独立性又使它同时对每一个阶级和群体来说都成为潜在的重要同盟。[70]对于军队来说，国家意味着威望的增加；对于农民来说，国家意味着债务的减轻；对于资产阶级来说，国家意味着恢复君主制度；对于无产阶级来说，国家意味着反对上层阶级。[71]因为法国军队是直接从国家资金中得到物质支持的，所以它具有进行干预以保证政治稳定的传统；作为军队的名义首脑，波拿巴在他的成功的军事政变中利用了这一传统。[72]不过，比这一战略武器更为重要的，是波拿巴受欢迎的本质。每一个阶级都认为他是自己的救星，而由于他成了所有人的万应灵药，他便是代表并控制独立的官僚制国家的完美的候选人。他之所以受欢迎，并不是因为他受到任何特殊的阶级的拥戴，而是因为他在政治贿赂和贪污方面具有“不被赏识的天才”，这种天才是“这个冒险家的长期的流浪生活赋予他的”。[73]

342

马克思在解释方法上采用了令人敬畏的策略。其中，大部分是似是而非的，有一些是极其卓越的。他不打算建立任何概念体系；如果他做到了这一点，那他就会发现这是不可思议的。不仅他的许多解释本身是自相矛盾的，而且它们加在一起对他的科学著作的主要原则构成了威胁。一方面，马克思似乎完全没有意识到他的说明的

明显的矛盾性。时不时地宣称他的论述实际上表明了客观条件的决定性力量。[74]而在其他时候,马克思似乎又察觉到了自己的方法的明显的自相矛盾。例如,在他的解释的第三部分,他出人意料地打住话头。“在我们继续叙述议会的历史以前”,他写道,“为着避免在估计我们所考察的这个时代的总的性质时通常易犯的错误,需要做几点说明。”[75]马克思告诫他的读者说,诚然,“初看起来”,政党是与生产力无关的;它是由“原则”指导的,是由“律师、教授和健谈家”操纵的;它的成功是以“表明信念”为基础的。[76]然而,他明确地对读者说,事实终究是事实:“只要仔细地分析一下情况和各个政党,这种遮蔽着阶级斗争和这个时期特有容貌的假象就消失了。”政党的彼此分离不是由于任何“所谓的原则”,而是由于“各自生存的物质条件,由于两种不同的所有制形式”。[77]在这里马克思试图使我们相信共和党不过是小资产阶级的,而在别处他又证明完全相反的情况;他时而说保皇派秩序党的分裂只是由于阶级利益导致的,时而说这种分裂是由政治冲突导致的;他时而说波拿巴是农民的代表,时而说波拿巴是所有阶级和派系的领导人和错误领导人;最后,虽然他已清楚地说明了宪法的强有力的独立作用,但他又说宪法不过是不断地由处于支配地位的阶级重新解释的一纸空文。[78]然而正是马克思本人首先提出,政党成员是由律师、政客和其他非经济的行动者组成的,他们是由原则和理论而不是由阶级利益联系在一起的,他们的基础是他们对政治成功的信心。

343 在马克思论述那个时期的“真正”容貌的同一段话中,他的模棱两可显而易见地表现出来了。紧接着他努力对秩序党纯粹作阶级的分析之后,我们看到这样的句子:“把它们同某个王朝联结起来的同时还有旧日的回忆、个人的仇怨、忧虑和希望、偏见和幻想、同情和反

感、信念、信条和原则，这有谁否认呢？”[79]在他经过深思熟虑而写下的科学著作中，马克思本人会是第一个否认这些的人。他长期以来好不容易提出了一种关于工具化秩序和行动的一致的经验的理论，这种理论把生产力直接与阶级斗争和主观信仰联系在一起。按照这种理论，他解释了革命行为是如何产生于工具化的利益计算的。但是作为一个政治活动家，他又认识到事情并非如此；他的政治著述中的残余范畴表明了他的理论著作的片面的倾向和特征。[80]

2. 作为范式之修正的“马克思主义”：“唯物主义”的规范化

历史为马克思的科学理论提供的例外是显而易见的。他的理论断言西方资本主义社会将发生革命，而事实并非如此。相反，在那里却出现了马克思所未曾预见到的一系列新的历史发展。首先，社会主义的改良主义产生了一些属于工人阶级的政党，这些政党在某种程度上已成为西方社会制度的一部分了。公民被更为宽泛地规定为一个社会的而非仅仅政治的或法律的范畴，在明显地属于资本主义社会的福利国家却允许进行一些曾被看作是具有社会主义性质的改革。其次，出现了法西斯主义和纳粹主义。虽然在西方社会没有发生什么社会主义革命，但却出现了接二连三的来自右翼的野蛮革命。再次，真正发生的左翼革命，却是在不发达国家而非发达资本主义国家，而且这些革命都导致了马克思没有预见到的某种极权主义的无产阶级专政。最后，当这种具有相对性的学说还没有在工人阶级那里完全实现的时候，在西方资本主义社会却已经出现了产生系统的分支理论的新的背景。厌烦、焦虑和挫折感这样一些主观问题成为

思想争论的焦点;不仅在学生和青年中,而且在工厂和中产阶级那里,它们都成为导致新的不稳定性的根源。

像任何一般理论所作的那样,马克思主义理论也通过对自身的修正而非歪曲来回答这些经验的挑战。就效果而言,马克思主义者所作的修正是1930年代的涂尔干的弟子们所无法作出的。但是无论如何,这些马克思主义者所作的修正与早些时候涂尔干的弟子们作出的改变有某些共同之处:这些修正或改变都是围绕着原始理论的错误线索展开的。如果说涂尔干的弟子们是从唯物主义方面对他的理论作了含蓄的修正的话,那么马克思的追随者们也试图以同样含蓄的方式从唯心主义和意志主义方面修正马克思的理论。换言之,一般理论的不完备和多分支决定了"经验的"修正过程。[81]随着马克思主义在西方思想领域的地位日趋重要,马克思主义者与其他理论家们的对抗虽然并不总是但却成了这些修正的直接原因。马克思主义经常通过并入对方体系的一部分来回答自己的批判者,其结果是一系列自立门户的马克思主义:黑格尔主义的马克思主义,弗洛伊德主义的马克思主义,存在主义的马克思主义和结构主义的马克思主义。在进行这种并入之后,这些追随者们发现马克思的立场一直是意志主义和多元论的。然而,在我看来,这样发现的结果是,他们混淆了马克思的政治著作中的论点与他的科学著作中的论点,而且他们在理论逻辑方面把马克思本人十分明确的问题搞得晦涩难解了。

这些马克思著作的解释者们自己往往是非常卓越的和有独创性的理论家;但是他们因为认识上以及政治上和意识形态上的原因,而把他们的创新说成是对马克思著作本身的准确理解。他们特别凭借这样两个方法来证明他们的主张。首先,他们求助于关于"庸俗马克

思主义”的虚构；这种虚构最初的系统论述是卡尔·柯尔施在1920年代早期在《马克思主义与哲学》中作出的，他认为，不是马克思本人而是马克思的某些追随者——用柯尔施的话来说，是“追随者们的极为平庸的和残缺不全的庸俗马克思主义”[82]——要对历史唯物主义的工具主义和决定论性质负责。正是19世纪末的机械主义的实证主义，使马克思的以实践为中心的哲学走入歧途；正是考茨基之流和普列汉诺夫之流而不是马克思本人是工具主义者。[83]第二个方法进一步支持了关于庸俗马克思主义的虚构。在20世纪初发现的马克思的早期著作的未发表手稿，使这种做法成为可能。这些早期著作的思想是黑格尔主义的和唯心主义的。马克思的一些追随者们提出，马克思的早期著作与晚期著作是一脉相承的(——我在前面试图说明这种观点是以某种错误的理论处理为基础的)，他们用马克思的早期著作来证明他们自己的、更具有唯意志主义色彩的倾向是忠实于(已经黑格尔主义化了的)马克思的。

每一个重要的修正主义倾向都证明自己是正统的马克思主义；但是毫无疑问，多数人是在对马克思的思想作复杂的解释的幌子下偷运着他们自己的马克思主义观点的。涂尔干的晚期理论为他的貌似忠诚的追随者们提出唯物主义主张留下了余地，而马克思的成熟理论远不如他的那样可能导致背离。正像涂尔干主义将值得注意的残余范畴引入涂尔干的原初的理论一样，马克思主义也改变了马克思理论的面貌：马克思主义把意志主义和多元论思想包括进来，从而使不一致性和自相矛盾进入它自身的概念结构中了。对马克思学说的每一个重大修正都徘徊在“马克思主义的两难推理”的两个同样不能接受的立场之间。一方面，如果这种修正偏向于马克思的原始理论，那它“归根到底”必然重新陷入决定论。这一点只有通过在一定

345

程度上弱化修正本身才能做到。另一方面,如果理论家们强调自己的观点,而且他们又想避免与马克思的理论直接对立(——否则他们就得脱离马克思主义传统),那就只有唯一的选择:他们必须对自己的修正缄口不谈,与此同时在他们的理论中允许有相当程度的不确定性。对马克思学说的修正只能在不确定性与最终无法选择之间作出抉择;否则,它就越出马克思主义本身的范围了。

1891 年,K. 考茨基出版了《阶级斗争》。这部著作特别参照当时工业化资本主义的经验发展——例如国家的发展和农民阶级的变动不居——重申了马克思的实证主义和决定论科学的主要思想。考茨基用资本主义生产方式的变化来解释这些新的发展。他向他的读者反复强调:正像中产阶级一样,农民阶级行将消失;经济贫困将会有增无减;科学是发现那些终要导致资本主义制度崩溃的客观规律的必要工具。[84]然而,正当考茨基这样维护正统的时候,马克思的原初理论却发生"内部的瓦解"了,而且它正是肇始于马克思的最亲密的合作者和最忠诚的追随者恩格斯本人。

虽然总的说来恩格斯在他自己的科学著作中是遵循马克思的科学理论的决定论的,但在其晚年,他在 1890 年 9 月致布洛赫的一封信中却明显地偏离了马克思的逻辑。[85]这封信愈来愈为人所知——这也是理所当然的,因为在其中恩格斯最先明确谈到了在那之后的马克思的信徒将会为之大做文章的二难推理。布洛赫要求恩格斯解释马克思关于历史的唯物主义观点的确切含义;恩格斯用几种方式对经济基础的"决定性"作用作了说明。他认为,上层建筑并不是不起作用的。实际上,"上层建筑的各种因素"——在这里他提到宪法、政治和哲学理论、宗教观点和传统——在历史中也"起一定的作用"。经济基础是"终极的决定因素";而上层建筑的因素对事件和制度也

346

“发生影响”，它们“在许多情况下主要是决定斗争的形式的”。由于这些改变，恩格斯破坏了马克思理论的确定性，并用一种经过思考的不确定性取而代之。问题是，在同是表示原因的“影响”与“决定作用”之间可能会有什么区别？相对于仅仅是“被决定的”而言，事件在什么时候是被“终极”决定的？如果这是一个权宜的说法，那它就是错误的说法，因为它永远可能使人无法确定历史的起点。如果它是一个本体论的主张，那么“简单的”决定论所由产生的那些因素就失去意义。此外，什么是形式与实质的区分？如果制度具有不同的形式，那它们的实质仍然相同吗？如果是这样的话，那么什么时候形式的变化会成为实质的变化；当然，假如说恩格斯通过转向不确定性而使马克思理论的思想更有回旋余地的话，那么无论如何他还是努力保持他对马克思理论的忠诚的。因此，在这封信中他的论述同样是使用了“归根到底”这样的残余范畴的。可能存在着制度上的相互作用，但“最终是经济运动作为必然的东西表现自己”。上层建筑也可能具有决定性的力量，但生产力“最终”是决定性的。然而，“归根到底”这一概念在逻辑上是说不通的。存在着不能进一步追究其原因的那种历史状况吗？[86]

恩格斯之后的马克思主义者同样发现他们不得不对原先的理论进行一些悄悄的修订。[87]较之于革命的党，社会民主党的抉择在理论上并无多大建树。然而它却往往更准确地迎合了西方资本主义社会的经验趋势。在发表于1899年的《渐进的社会主义》中，伯恩斯坦基本上还局限于马克思提出的预设前提的构架之内，但他修改了马克思的较为具体的一些说法以解释更为忠实的考茨基所无法解释的现象：中产阶级队伍的扩大和阶级统治集团的分裂，工人阶级收入的增加和资本主义危机的平衡，以及政治民主在资本主义之内而不是

在资本主义之外制度化的可能性等等。[88]伯恩斯坦对马克思的总的背叛在于,他提出,在阶级斗争中伦理具有独立的地位——这是一种他从未系统阐述的康德主义观点。如果他系统地阐述了这一观点,那他就更像一个异教徒了;而且他就不会那样若无其事地声明,尽管作了某些修正,但他仍然是忠于马克思的方法的。

在社会民主主义传统中,鲍尔对民族性的独特分析是对马克思的更为根本的理论背叛,虽然这种背叛不那么具有政治影响。在说347 明民族性的规定时,鲍尔完全超出了工具主义理论构架。民族性是由“共同的历史”决定的,因为正是共同的历史产生了“共同的道德和习惯、共同的法律、共同的宗教,以及因而具有的……共同的文化传统”。[89]鲍尔认为,因为一个民族群体是一个“特性的集合”,所以它必须是与阶级的概念有明显区别的。因此,社会主义运动不应该消灭民族特性,而必须适应民族特性,并且社会主义也应该设想为一个多民族的社会。[90]鲍尔完全回避了“归根到底”的论点,但他的根本突破却将更为宽泛的不确定性引入较为一般的理论中。他把族群性说成是一个独立的问题;然而在他的著作的其余部分,他又提出关于经济基础的决定论的观点;他从未直接论及民族性与阶级的具体关系。

在世纪之交出现的革命的一代一般都有比较浓厚的理论兴趣,而它的激进主义意识形态的意志主义与马克思对客观条件的决定作用的信念更是大相径庭。如果说马克思本人作为一个革命活动家提出意志主义观点是形势所迫的话,那么这些后来的革命者则更为强烈地感受到这种严峻考验。正因此,在他们的著作中矛盾就更为明显。

在革命者对马克思学说所作的修正中,列宁提出的理论上的意

志主义是最值得注意的形式，而《怎么办？》(1902 年)一书则是他的这种理论的典型阐述。在先前的一部著作中，他曾用大量篇幅论述俄国资本主义发展的意义。1902 年，在参加了政治组织中的具体工作之后，他采取了一种大不相同的心照不宣的理论。俄国无产阶级受到的限制在于缺乏自由意志，在于它的主观意识方面而非客观条件方面。“当前运动的力量在于群众的觉醒，”列宁写道，“而它的弱点却在于身为领导者的革命者缺乏自觉性和首创精神。”[91] 问题产生于“经济学家”，即相信仅仅是经济条件就决定了政治活动的领导者们。列宁不同意这种实质上是消极的观点：“相反，我们革命的社会民主党人对于这种屈从，即崇拜‘目前’现有的东西的态度表示不满。”[92] 列宁的人所共知的抉择，就是组织一个先锋队政党，一个致力于改变无产阶级意识的职业革命者团体。列宁主义政党将是不受经济强制的，它是革命意志和自由决定的产物。然而列宁知道，这种意志主义信念取决于内在的思想信念的结构。先锋队政党必须由正确的理论来指导，因为“没有革命的理论，就没有革命的运动”。无疑，“只有以先进理论为指南的党，才能实现先进战士的作用。”[93]

348

列宁的这本小册子是现代革命者的指南，它提供了关于经验的战略的有启发性的说明；据此，先进的党就可以使阶级意识激进主义化。然而问题在于，列宁超出了马克思的科学著作的精致构架。列宁从未将他的政治方法总结为政治学的概念理论，因为如果他这样做他就势必推翻历史唯物主义本身了。其结果是一种不明确的政治理论，它赋予政治活动在决定经济活动和文化活动时的一种不言而喻的自由。对于列宁来说，“归根到底”是不存在的；他转向科学的马克思不赞同的意志主义方面去了。

托洛茨基的《俄国革命的历史》(1930 年)在某些方面具有列宁

的意志主义的可取之处与不足之处,但较诸列宁的著作,它更忠实于历史唯物主义的正统思想一些。在其部分论述中,托洛茨基坚持了马克思的一般预设,他的主要贡献在于他对落后国家的经济发展作了更为详尽和精致的说明。[94]正是这种关于“不平衡的发展和混合的发展”的理论,使托洛茨基的著作理所当然地被誉为马克思主义历史中的杰作。尽管托洛茨基对客观条件作了这种新的说明,但在其分析的其他部分,他的思想却是与列宁的激进的意志主义相一致的。他断言,没有共产主义政党,特别是没有列宁的卓越领导,俄国的矛盾就无法解决。[95]所以说,托洛茨基关于革命的历史的理论,以一种异常方式体现了马克思主义的两难困境。一方面,托洛茨基把革命说成是完全取决于政党的无法预知的意志和个别领袖的直觉的才能的——这是其不确定的方面。另一方面,他再三申述,革命的胜利乃是不可避免的,它是希腊悲剧式的自然力量的结果——这是其确定的方面,它涉及“归根到底”这一残余范畴。[96]如果说托洛茨基从未面对这一矛盾的话,那他不愿意这样做的逻辑原因是十分清楚的:他把自己视为真正的马克思主义传统的最后的重要继承人。然而毫不奇怪,他受惠于马克思的,几乎总是马克思有关政治的小册子而不是马克思的“科学的”著作。

托洛茨基的《被背叛了的革命》(1937 年)对斯大林主义的起源的分析,更富于经验上的创造性并更具有理论上的修正主义色彩,正因此其内在矛盾更为尖锐。一方面,他仍然信奉马克思的观点,即,政治力量是由阶级地位及其与生产资料的关系决定的。据此,他认为苏维埃是无产阶级的国家。然而同时,他又把政治力量——苏联官僚——说成是没有任何阶级的或经济的基础的。“不曾有任何别的政权,”他写道,“其官僚政治从统治阶级那里获得这样大的独立

349

性。”[97]这个官僚政治有其自身的利益和目标；无疑，这种纯粹的政治力量已经成功地“从政治上剥夺了无产阶级的所有权”。[98]因此，阶级并不完全是由它与生产资料的关系来规定的；而且，如果无产阶级自己被其官僚主义的领导者剥夺了所有权，那就很难说国家是无产阶级的。托洛茨基心照不宣地承认了这种矛盾；他争辩说，是历史本身而不是他用来分析历史的理论产生了这种不确定性。他认为，政治形式对社会的统治，是一种“新的和前所未知的关系”。[99]摆脱这一两难困境的途径之一是承认俄国文化和传统这样一些干预性因素(intervening factors)；但托洛茨基坚持认为——至少在正式文辞中——他的分析是纯客观主义的，它证明了“存在决定意识。”[100]然而不难看出，在他的论述的字里行间，主观因素仍然起着关键作用。正因为苏维埃无产阶级“没有统治和命令的传统”，所以官僚主义轻而易举地征服了它；而如果说还存在任何无产阶级的社会主义的希望的话，那只是因为在其他情况下革命还存在于“疲于奔命的群众的意识中”。[101]然而托洛茨基宁可使他的矛盾论述处于一种不确定关系中而不愿直接面对马克思的理论缺陷。他重新把由此产生的混乱归因于这一事实，即，他所探究的“是既没有先例又没有类同的动态的社会形成”。[102]

托洛茨基和列宁的理论代表了马克思主义理论对离经叛道的东方革命和右翼革命的反映。它们与西方社会的左翼革命的具体问题没有任何特殊关系。后者与提出了另一种理论——人们称之为“西方马克思主义”——的修正主义有关。我将对这种理论略作探讨。而在这样做之前，我还必须简单地考察一下“东方马克思主义”的最后一个重要理论家毛泽东的著作。比较正统的批判者们认为，毛泽东的著作是非理论的和非科学的；而且如果说他不能将政治实践总结

为完整的概念体系的话，那无疑是因为他没有直接的科学目的。然而，还有一个更为根本的原因，这一原因是他与所有重要的“马克思主义者”所共有的：要那样做，他就不得不直接反对使他的著作获得合法性证明的那种理论。的确，毛泽东的理论与他的政治实践的密切关系使他的著作以一种特别明显的方式表现了正统理论中的不同倾向。

像托洛茨基一样，毛泽东由于把工具主义的阶级理论运用于新的情况而对正统马克思主义作出了重大贡献；就毛泽东而言，他所分析的是在发展不平衡的国家中农民的作用。[103]然而他所提出的某种历史理论又推翻了作为其正统的阶级分析理论的基础的预设前提。在他的著名论文《矛盾论》(1937 年)中，毛泽东游移于马克思主义的两难推论的两极之间。一方面，他决心越出客观条件——他把它规定为经济的或政治的组织——决定行动这一框架。为此，他提出这种观点，即：每一个历史状况都包含有许多矛盾，而在具体情况下正是“矛盾的特殊性”决定了历史发展的过程。[104]经济的矛盾是“根本的”矛盾；但其他“大小矛盾”只是受它的“影响”，而且它们自己可以由任何形式的文化的或政治的联合构成。[105]然而，他又想表明自己的思想与马克思的科学的决定论是一致的。这样，他就必须使用像“归根到底”这样的残余范畴。因此他强调说，生产力和经济基础“一般地表现为主要的决定的作用”，他又说，“我们承认总的历史发展中是物质的东西决定精神的东西，是社会的存在决定社会的意识。”[106]但是甚至当他肯定“根本的”矛盾的决定作用的时候，他还是反过来坚决地否定了它。“在一定条件下”，他说，“生产关系、理论、上层建筑这些方面，又转过来表现其主要的决定的作用，这也是必须承认的。”[107]进而，在说明这些条件时他陷入激进的意志主义和极大的不确定性。在他看来，尽管由意志决定的政治的或文化的

目的可能是与经济强制力量相反对的，但内在的信念终将战胜客观的条件。

> 当着不变更生产关系，生产力就不能发展的时候，生产关系的变更就起了主要的决定的作用。当着如同列宁所说的“没有革命的理论，就不会有革命的运动”的时候，革命理论的创立和提倡就起了主要的决定的作用。当着某一件事情……要做，但是还没有确定……如何去做的时候，确定……也就是主要的和决定的东西。当着……上层建筑阻碍着经济基础的发展的时候，对于政治上和文化上的革新就成为主要的决定的东西了。[108]

在他的革命后的理论中，毛泽东用他的理论中的意志主义和不确定性的方面来证明道德的和文化的说服教育相对于工具化强制的重要性。他宣称，社会主义社会中的矛盾是非对抗性的。[109]社会主义社会中的成员必须“从团结的愿望出发”，因为“如果在主观上没有团结的愿望，一斗势必把事情斗乱”。[110]一旦确立了这种内在的动因，而且作为这种努力的一部分，共产党人就只能依靠“说服和教育”的方法而非“命令主义态度和强制手段”。[111]

351

被称为“西方马克思主义”的理论修正主义虽然曾深受列宁主义思想的影响，但它的产生却是以 1923 年出版的 G. 卢卡奇的《历史与阶级意识》为标志。卢卡奇写作此书时，成功的革命在东方正方兴未艾，在西方却无踪无影；他试图保持马克思的历史乐观主义并维护其理论的正统性，但他的创造性反而正在于他没能做到这一点。他在马克思主义的革命学说的传统中引入了一种悲观主义色彩浓厚的非同寻常的唯心主义。卢卡奇徘徊在正统与背离之间，他对马克思主

义的两难推理作了重新说明。

在他的分析的主观方面，卢卡奇把“人们采取的态度”——社会现象由此获得“理解”——视为他的出发点。[112]根据这种观点，现代社会的资本主义本质乃根植于意识的结构之中。的确，卢卡奇用与马克思本人的相同的方式规定了这种意识的内容：它是与商品关系相联系的工具性的和个人主义的。然而卢卡奇所关心的是精神过程本身，而不是工具化导致合理的经济交换这一事实。因此，他要说明的是“具体化的思想”(reified mind)的内容。[113]因为意识处于异化状态，所以“合理性的原则”规定了现代社会中的每一个互动的范围。[114]法律、科学、官僚、哲学、艺术甚至时间和空间——所有这些都被贬低为仅仅是可以计算的形式。[115]其结果是，“具体化的结构渐渐地然而却愈来愈深地、愈来愈灾难性地、愈来愈具有必然性地陷入人的意识之中。”[116]无产阶级也概莫能外，因为经济地位的差异的重要性已经由于卢卡奇强调规范秩序的原则而受到削弱：“无产阶级在其生活的每一方面都同资产阶级一样处于具体化状态。”[117]

因为这种资产阶级的降格和无产阶级的服从是规范地产生的，所以客观的危机不一定导致革命性后果。规范的束缚必须通过规范的批判来直接揭露。因此，正确的理论是导致变化的最重要原因。“辩证的方法”，卢卡奇说，“摧毁了关于[具体化的]范畴永恒不变的[资产阶级的]虚构，”因而“也摧毁了它们的具体化特性”。[118]这种批判的思想原则只能由革命政党从外部灌输到群众中。例如，卢卡奇赞扬R.卢森堡，因为她明白“政党有其崇高的任务，它怀有无产阶级的阶级意识和它的历史使命的良心”。[119]由于非理性的、主观的状况，政党将会是卓有成效的。党的合法地位来自正确的理论，而无产阶级将从它那里发现纯粹的经济反抗最先具有的意义。“党的真

352

正力量是道德方面的，”卢卡奇写道，“它来自自发地进行革命的群众——经济状况迫使他们起来反抗——的信任。”[120]而一旦这种新的方针贯彻到工人阶级中，革命就会以一种自愿的方式发生。“阶级意识”，他声称，“是无产阶级的‘伦理学’，”而“按照实践政治学，从正确的阶级意识获得的道德力量将会结出硕果”。[121]

这种原理论(proto-theory)是马克思主义的也是黑格尔主义的。但是如果说卢卡奇使用了与马克思的成熟著作中的不同的概念的话，那他更使这些概念处于一种相当不确定的状态。例如，这些反具体化的思想从何而来？革命政党会怎么样呢——它由什么人组成以及它通过什么手段使它的理论制度化？假若不作进一步的说明，这些因素就只能扮演天外来客的角色；正像卢卡奇本人所承认的，它们仅仅“外在于”具体化的过程而发生作用。为了使它们更实际一些，卢卡奇就必须对文化与社会的关系作历史的分析，而且在这种分析中文化形式必须获得确凿无疑的独立地位。面对这种危险，卢卡奇对他的规范论分析草草了之；而由于受到马克思主义的两难推理的理论限制，他提出了一种新形式的“归根到底”的论点来代替这种分析。他宣称，必须把具体化的意识看作仅仅是资本主义商品交换的经济形式的反映。[122]实际上不是“具体化”的原则而是资本主义发展的需要，规定着社会制度的不同方面。“每一个合理计算的现实结构”，他写道，“都是以现存状况的严格安排为前提的。”[123]在这里与马克思晚期的观点相一致，他认为“个人的原子化不过是……资本主义生产的‘自然规律’已经影响到社会生活的每一方面，和整个社会在历史上第一次服从于……统一的经济过程，以及每一个社会成员的命运由统一的规律来决定这样一些事实在意识中的反映”。[124]卢卡奇说，例如，在法律领域，“法律的发展的现实基础”仅仅是“不同阶

级之间的权力关系的变化”。[125]

这种正统的分析思路意味着回到对于“最终的”资本主义危机的工具主义理解上来。然而在卢卡奇的书中，我们看不到关于这种危机的任何论述。而既然他排除这种危机的可能性，那他就应该看到，他反过来求助于“归根到底”的决定作用这一点并没有淡化他的意志主义色彩。但是如果他放弃这种选择，而与此同时又对马克思保持忠诚，那他就面临着一个基本问题。倘使在他的较具有唯物主义倾向的论述中他不涉及经济危机，那他就无法解释无产阶级革命是由什么引起的。倘使意识是由物质地位产生的，而且商品形式导致了具体化，那么无产阶级似乎就是完全孤立无助地受制于客观条件的。在一处，卢卡奇似乎意识到这种含义：“在劳动愈益合理化和机器化的条件下，他的[工人的]意志随着他的活动逐渐失去活力而愈益受到削弱，而且在越来越大的程度上……他的思想倾向服从于一个由固定法则机械地决定的并丝毫不受人的干预的影响的过程。”[126]然而，卢卡奇不会这样不忠于马克思，不会这样背叛自己的意识形态信念，以至于他会认为革命不会发生。但是，如果革命既不是由物质的危机又不是由规范的干预引起的，那它会如何发生呢？卢卡奇只好又回到不确定性的方面来。无产阶级反抗的原因来自纯粹逻辑的要求；每一个否定都会导致自我否定。无产阶级地位的绝对降低以及它完全被归结为“客观性”这一事实，意味着它将重新获得自己的主观性。因此，工人阶级是“在社会的和历史的进化过程中的主-客体的同一”。[127]因为工人的劳动时间完全用数量表示了，所以其“辩证的对立面”将会产生出来以“中和”工人的客观性。[128]于是，“剥削中的量的差异……将会被工人看作是与他的全部体力的、脑力的和精神的存在有关的确定的、质的范畴。”[129]

依靠在无产阶级那里已客观化的消极状态这种纯粹逻辑的中介，卢卡奇无须再借助任何“外部的”、观念的力量就能消除其唯物主义思想中的潜在的危险：“中介的范畴是一个杠杆，凭借它可以克服经验世界单纯的直接性——而这并不是将某种（主观的）东西从外部强加给客体。”[130]相反，工人的革命的行动主义因此已成为“**他们的真正的客体结构的表现**”。[131]卢卡奇排除了他的唯心主义分析的规范性根据，就可以回到马克思所强调的在客观上不同的阶级地位方面来。如果“资产阶级陷入直接性的困境中无以自拔而无产阶级却能从中解脱出来，”那么这只能意味着“这两种理论状态之间的距离乃是这两个阶级的社会存在的差异的表现”。[132]

但是，如果说卢卡奇在放弃与强调经济危机的对立情况下成功地弱化了把批判理论作为革命动因这种观念的话，那么他做到这一点是以极大的不确定性为代价的。他从未为他的无产阶级的“否定之否定”提供丝毫证明，他也没有对任何足以解释这种“否定之否定”如何发生的经验趋势作概念上的说明。这种否定的能力与他本人所提出的关于经济合理化的有说服力的证明是相左的。毫无疑问，如果无产阶级的物质地位没有改变，那么按照这种唯物主义思想，似乎就没有理由相信无产阶级的意识状态将会改变。“主-客体的同一”不过是一个逻辑的诡计，一个残余的范畴，它使卢卡奇无须面对他如此卓越地提出的根本的理论修正。

354

作为“西方马克思主义”的伟大创始人，卢卡奇由于他为说明现代资本主义社会中的工具主义而建立起来的文化-意识的基本原理，而为战后时期的马克思主义——它探讨“异化”和“技术理性”；这种探讨在“法兰克福学派”那里正式化了，并由于马克思的早期著作（这些著作像他的其他著作一样表现出深刻的内在矛盾）的发现而得到

支持——奠定了重要的方法论基础。法兰克福学派的著作容后再作说明。在这里还必须提到战后马克思主义的另一个奠基人,伟大的意大利马克思主义者安东尼奥·葛兰西的理论活动。葛兰西形成其关于马克思主义学说的看法的那种社会环境——1920 年代和 1930 年代的意大利——较之于卢卡奇形成他的著作的那种社会环境,甚至更使人感到 20 世纪的历史所产生的经验的反常。葛兰西同样为东方革命的革命唯意志主义所鼓舞,但他却正好生活在法西斯主义的动荡中,而且他直接经历过在鼓动工人反对法西斯主义时的挫折。葛兰西当然不能完全避开修正马克思主义时的两难推理,不过与他同时代的其他共产主义知识分子相比,葛兰西作出的修正在更大程度上越出了马克思建立的构架。

如果说马克思曾经把他的社会主义的激进主义移植到他的政治经济学的预设中去的话,那么葛兰西的做法则是使经验的和意识形态的共产主义革命信念与基于对宗教信仰的某种解释预设相一致。至少,在他对欧洲资本主义的分析中,葛兰西明显地拒斥了关于行动的工具主义观点。各个个人是由"感情、希望和真正的爱"驱动的,而且他们需要根据某种理智的态度来组织这些情感。[133]"人作为人们中的一分子,"他写道,形成"意见、信仰、区分的标准和行动的准则"。[134]对行动作了这样的解释,葛兰西就必然用类似的方式解释集体秩序。"行动的准则",他写道,"其特征只能由理性而非信仰来决定。"[135]葛兰西认为,实际上,相反的见解,即行动是由纯粹非主观的外部世界支配这种观念,本身就必须被看作是某种信仰的产物。"人们'相信'",他写道,"外部世界是客观地真实的,但也正是在这里出现了问题:这种'相信'是何以发生的……?"[136]他提出,要准确理解这种信仰的全部意义,就必须认识到有许多观念"仍然是'客观地

355

真实的'，尽管分析表明它们不过是一种传统的、亦即'历史-文化的结构'。"[137]"世界观"是葛兰西对秩序的分析的核心。正是"理论意识"，他认为，"维系着特殊的社会团体"并"影响道德行动和意志取向"。[138]最后，因为葛兰西能够用这种规范论方式来说明秩序，所以他对个人作了一种意志主义说明："任何世界观，任何已经成为一种文化运动、一种'宗教'、一种'信仰'的哲学……都曾产生了某种形式的实践活动或实践意志。"[139]他重新把反唯意志主义的决定论的矛盾观念颠倒过来——他经过一番论证之后把这种观念又包容在规范论构架之中。"机械主义决定论，"他说，无非是一种理智的信仰，在其中"真正的意志穿上了信仰某种历史的合理性的外衣"。的确，因为这种决定论"起到一种代替忏悔宗教中的命运或上帝的作用"，所以它本身就能成为"一种道德反抗的巨大力量"，它启发了它已正式拒斥过的意志主义。[140]

这些预设使得葛兰西以一种显然不同的方式说明马克思的模型和经验的观点。他论述的重点仍然是"占统治地位的"经济阶级，但他对它的统治地位的理解是多元论的。除了工具化"支配"以外，还有"思想上和道德上的领导"。[141]因此，一个阶级的统治地位取决于它在文化上的"统治"，取决于下层阶级"在思想上的屈服与遵从"——当下层阶级被迫用一种不属于他们自己的世界观来解释世界的时候他们就是服从于统治阶级的。[142]葛兰西并不把这种典型状态看作以下层阶级与生产资料的分离——在马克思看来，这种分离通过物质的需要这一"无形的联系"把无产阶级与资产阶级联在一起——为基础的服从；他认为，它是"'自发的'同意，它使芸芸众生与一个总的方向——这一总的方向是由占统治地位的集团强加给社会生活的——趋于一致；这种同意是占统治集团所享有的'声望'(以及

随之而来的信任)而‘历史地’产生的。”[143]这种重要的文化重视的必然结果,是葛兰西将用来代替马克思的基础-上层建筑模型的“复杂的结构”,是“关系的总和”——在其中并不存在明显的“归根到底”的东西。[144]

356 相对于客观的经济危机——马克思把它作为分析的中心——而言,这种由自发的同意所维系的复杂的结构要更有说服力一些。秩序是规范的这一点是非常重要的;正因此,甚至在一场灾难性的大萧条中,“[秩序的]维护者们也不会消极无为并放弃他们的地位,甚至在行将崩溃时,他们也不会丧失对自己的力量和前途的信心。”[145]我们谅必记得,卢卡奇用几乎同样的方式摒弃了马克思关于经济危机的一些说法;但是他对唯物主义的暧昧的信奉使他认为,无产阶级的客观状况仍然是导致反抗的主要原因。葛兰西却大可不必像卢卡奇这样模棱两可。对他来说,具有首要意义的不是经济的危机而是“权威的危机”,它的内容就是“统治阶级的地位的危机”。[146]当政治权威唤起的希望由于一系列事件而受到挫折的时候——例如,当“统治阶级没有履行某种重要的政治诺言,而这种诺言又是统治阶级曾经要求并强迫广大群众同意”的时候,这种危机就会产生。在这种情况下,上层阶级的制度和团体的权力就与“游离不定的社会舆论”分开,而进行统治的最重要的基础也就瓦解了。[147]“如果统治阶级失去了它的社会舆论,也即它不再‘领导’而只是运用强制力量实行统治,那就意味着,广大群众已经抛弃了他们的传统的意识形态,而不再相信他们以前曾经相信的东西了。”[148]

只有在这种状况下革命斗争才能成功,因此革命运动也就必须达到这一状况。这样看来,马克思主义的主要任务是文化上和教育上的。[149]葛兰西认为,先进的政党是最为有效的战略力量,但这个

党"必须是而且只能是思想和道德改革的宣扬者和组织者",它并不简单地把经济危机转化为有利条件,而是致力于创造一种"集体的意志"。[150]他的政党模式是天主教会。一个成功的政党必须着眼于"人们的意识",并在人们的意识中"取代神性或范畴的命令,从而成为现代政权还俗主义(laicism)的基础,成为把生活的所有方面和一切的传统关系归还到世俗中来的基础"。[151]这种对于先进的党赖以建立的规范秩序的理解,使葛兰西终于说明了一个为其他马克思主义理论家所忽视的社会团体——知识分子在战略上的重要性。他说,"如果没有知识分子,亦即如果没有组织者和领导者,没有在理论与实践的关系中的理论方面(这一方面是由于某个团体——它的'特殊'任务是对思想作概念的和哲学的阐述——的存在而从它与另一方面的关系中实际地区分出来的),就没有革命组织。"[152]

葛兰西几乎在所有重要方面都表现出与科学的马克思相反的倾向。然而葛兰西对马克思的态度是复杂的。在为意大利社会主义者的《前进报》写的文章中,他称 1917 年的俄国革命为"反对资本的革命",而且这一说法在他的著作中屡见不鲜。[153]然而与此同时,他更愿意把他的思想说成是忠于马克思学说的真正本质——忠于"实践哲学"的,在狱中著作中他就是用"实践哲学"这一有意地隐晦的术语来称呼马克思主义的。尽管他的"探讨本质原因"这一嘲弄的说法在相当程度上是针对马克思本人的,但他对机械决定论和工具主义的明确的和尖锐的攻击却是准备给像布哈林这样的"庸俗的"马克思主义者的。[154]进而言之,他对马克思的忠诚并不仅仅是出于意识形态上的原因,因为对葛兰西的著作的仔细考察表明他甚至还没有完全避开马克思主义的两难推理。虽然他有意地排斥了"归根到底"的假定,但在他的著作中纯粹工具主义地解释文化问题的做法还是时有

357

所见。他承认知识分子是有某种世界观取向的，他们是一个特殊的阶层；但同时他又认为，他们总是与某个阶级的利益联系在一起的。“知识分子”，他在一处写道，“是执行特殊职能的统治阶级的‘代理人’，”他认为阶级权力的分配决定了或提供了产生知识分子的专门化的各部门的形式。[155]例如，克罗齐“感觉到自己和亚里士多德及柏拉图有密切的联系。但是他并不隐瞒他也和元老安尼耶里和别延尼[他们代表某种阶级利益]有联系，而且也正是在这后者之中找到克罗齐哲学最显著的特征”。[156]而当葛兰西看到天主教与新教的不同作用时，他往往把这些运动的不同根源直接与特殊社会阶级的需要联系起来。[157]

在葛兰西对美国社会的分析中，他这种对待工具主义的矛盾思想最清楚不过地表现出来了；在这一分析中，他考察了纯粹资本主义——其中不存在着任何破坏资产阶级与无产阶级的关系的封建主义成分——的典型形式。[158]葛兰西把 20 世纪初期的美国生活文化称为“美国主义”和“福特主义”；根据他的纯粹现象学考察，这种文化产生于“组织对经济的行政管理的内在需要”。[159]禁酒运动可以从美国文化中的“清教主义”得到解释；这种“清教主义”的发展只不过是“给暴力的固有的应用以一种说服和同意的外部形式”，它“仅仅追求一个目的——在劳动活动范围以外保持一种心理生理的平衡，这种平衡不允许剧烈地消耗为新的生产方法所压榨的劳动者的身体”。[160]看来，甚至葛兰西也不能不受“归根到底”的东西的诱惑。如果说他在关键的地方就用社会阶级的力量来解释，那是因为他的经验的考虑使然；同样，那还因为他没有完全理解他的折衷主义和多样的著述的全部含义。葛兰西的理论由于没有形成概念体系而具有某种不确定性。这一结果部分地是由他进行写作的恶劣环境所致

358

的——墨索里尼的法西斯主义政府把他关进监狱，他的大部分著作是在那些年中写成的——部分地也是因为他不想直接对马克思发难这一愿望所致的。正因此，葛兰西对马克思的修正仍然是有保留的和不坦率的。他受到的禁锢不仅来自外部现实，而且来自马克思主义的两难推理。

对于第二次世界大战以后的西方马克思主义来说，历史发展甚至更为反常。工人阶级对法西斯主义所持的相对消极的态度，俄国共产主义的野蛮性，革命反抗运动在最先进的资本主义国家的衰落——这些问题对战后马克思主义理论提出了挑战。在试图对这些趋向作出的解释和说明中，后期马克思主义的三个重要流派——存在主义的马克思主义，结构主义的马克思主义和法兰克福学派的“批判的”马克思主义——在马克思主义传统的历史上进行了最富于创造性的概念上的革命。与此同时，它们的理论以其最为明显的方式暴露了马克思主义的二难困境。每一个流派的理论家们都从根本上修正马克思的预设，而对于他们来说，马克思主义的工具主义理论逻辑又规定了他们不能或不愿完全逾越的界限。

在其思想的最一般层次上，最初是在《方法研究》(1960 年)中，萨特提出的解释框架与马克思建立的科学框架是格格不入的。他早期的存在主义使他对意志主义的认识论条件特别敏感，他坚持认为必须完全推翻工具主义的行动概念。他指出，在机械论的马克思主义中，“目的消失了”。人们的目的或者由一种不受他们控制的力量所规定，或者“归结为物质运动在一种毫无生气的社会环境中的扩散”。[161]由于忽视了“人们的全部生活”实际上是什么这一点，“马克思主义”成了一种“非人道主义”。[162]与工具化的行动者相反，人必须被看作是“有意义的”，他通过表达自己的感情与需要的符号来体

现他的环境。[163]只有在此基础上秩序才能成为多元的，即既是符号的又是物质的，只有以这种方式才能获得关于行动的真正意志主义的理解。“我们称为自由的东西”，萨特说，“是文化的秩序对自然的秩序的不可还原性。”[164]以这种对革命理论的最一般预设前提的修正为基础，萨特试图重建马克思主义理论体系的其余部分。萨特提出的不是基础-上层建筑模型，而是这样一个复杂模型——在其中“中介的等级”使得非经济的“环境”具有相对独立性。[165]依照这种359观点，上层建筑必须被看作是自行其是的和不可还原的。[166]在方法层次上，萨特转向对特殊的“经验”和个别的“事件”的分析而摒弃了只讲“规律”的做法，这种做法把注意力集中在“思想的运动”上。[167]不应该在经验上忽视命题陈述与外部世界的联系，但首先要把命题陈述看作是与“内化”这一关键过程密切相关的。反过来说，所谓客观世界在一定意义上应被看作是想象的投射的领域，或者说是行为者的内在世界的“外化”。[168]

如果说萨特的一般框架看上去是更近似于涂尔干的而非马克思的，那么他的主要的实质性著作《辩证理性批判》更加深了这一印象。[169]萨特的中心问题是共同体的产生与消灭，他把这一过程与内在需要和物质关系密切地联系在一起。在“疏散”(dispersal)时期，冷淡的环境作用于人们的情感：他们内化了这种隔离，反过来将他们的受伤的情感外化于侵犯和压迫行动中。[170]在这种状况下，行动者们构成一个“序列”(series)而非真正的“群体”——真正的群体是由互相同情和感情一致形成的结合。这个序列的集体秩序曾构成了马克思对资本主义经济生活的大部分分析的基础；萨特暗示，这种分析必须从根本上予以修正，以便充分考虑到内化过程在维系社会秩序方面的作用。在萨特看来，拜物教这种说法并不仅仅解释了纯粹经

济利益的非人性的效果;毋宁说,它表明了真正地以人性的外化和自辱为基础的那种状况。阶级差别内化在他们的这种状况中;他们根据先有的内在的想象再生产出他们的客观的强制关系。[171]进而言之,如果他们超越了纯粹经验的和物质的强制关系,那么这种超越也往往是与他们的内在的需要相一致的。例如,不应该把19世纪的资本家看作是仅仅由于他们服从盲目的规律这一点才采取剥削手段的。他们把一种非人性状态内化了,因此他们通过有意识的侵犯,通过有计划的压迫——这种侵犯和压迫与他们需要不断地转化无常的条件是一致的——而产生出野蛮状态的无产阶级。[172]

然而承认人类的内在的需要就等于承认他们有克服这一序列化疏离的潜在愿望;而且,的确也存在着一种在不同群体的"成员之间……建立团结一致的动态关系的持续努力"。[173]在人类历史的某种条件下他们能做到这一点,因为在那种条件下会发生"集合成群体、群体再集合这一持续不断的变化过程"。[174]作为这种转折点的一个例子,萨特分析了1789年6月攻占巴士底这一事件。市民们想到巴黎被敌兵包围了,他们成了"受限制的人群"。他们对这一第三者(敌兵)的愤怒把"受限制的人群"从一种纯粹外部的客观存在转化为一种互相确证的符号体系。在一致地对付共同的敌人的过程中, 360 他们把自己看作是不可分离的,每一个行为者都是全体的"化身"。因此,虽然他们感到自己是作为不同个体而行动的,但实际上他们体现了"共同的行为"。他们"融合"成为群体,他们在表示愤怒时发出了巨大的社会"能量"。这种能量成为"传播"的基础。符号迅速在人群中流传;而秩序之所以被服从,乃是因为它是"共同的实践",而不是因为它来自外部的力量。[175]在攻占巴士底中,这种团结、融合的能量的发挥是由物质的环境——公路、建筑和敌人的可怕武器——

来指导的,但它的根源却是内在的、存在于群体结构中的情感和需要。[176]

萨特认为,所有的融合群体,最终又会回到系列状态,而正是对于这一过程的理解使我们认识到制度生活的结构和意义。在热烈的事情结束之后,群体就面临着"分散时刻"。[177]因为群体"希望维持下去",所以任何群体之外的发展都会被视为"对群体的威胁"。[178]然而正是在这种"反对分散的斗争"中,发生了功能的演变,产生了领导和权力,开始了恐怖和暴力,出现了官僚主义政治。[179]这些发展体现了"共同体的堕落形式",它是安全和融合的需要的歪曲的表现。[180]因此,权力和统治不是从经济利益中产生的,而是从各个个人的孤立无助的、序列化了的状况中使他们不由自主的那种心理学意义上的消极性中产生的。[181]

关于主观的秩序和共同体生活方面,萨特形成了一种激进主义观点;这种观点把对意志主义问题的敏感——这种敏感是由涂尔干主义的困难和弗洛伊德的理论激发的——与对"异化"(早期马克思曾为之颇费思索)的批判的理解联系在一起。[182]尽管如此,他却没有逃脱出马克思主义的两难困境的理论界域。在他的社会学模型的异常不确定中,我们首先注意到他的这种失败。从序列到融合、再从融合到序列的辩证法是无效的抽象,它所表现的是一种僵化的逻辑而非经验的性质。例如,它没有考虑到不同的历史背景的影响。封建主义社会和资本主义社会的序列性是简单地同一的吗?发展的循环不受经济的或社会的发展的影响吗?没有任何方式使一个"部分的"共同体趋向稳定吗?制度的影响同样被忽视了。国家只具有一种"序列"的功能吗?国家的控制是个人的和特殊的或非个人的和合理化的会毫无影响吗?在什么制度背景下向融合的转化会发生?这

种转化不可能只取决于外部威胁，因为否则这种威胁肯定是没完没了的。甚至对群体发展与个人自由之间的关系这个萨特著作的主要问题，他也只作了含糊的说明。萨特，这个大谈自我意识与个人责任的人，似乎往往又自相矛盾地接受了自由是自发的感情的表现这种观念。他相信对异化状态的序列性的“否定”这种抽象观念，这使他不可能考虑到融合的群体或许也是压制性的、正像它是自由的一样。他应该更具体地说明融合的不同情况，如果他想使之成为一个可行的理论的话；但是要做到这一点，他无疑就得超出马克思的纯粹“辩证的”逻辑了。

361

如果说萨特对马克思的理论背离基本上是半推半就的，那只能是因为他不愿采取最终的和关键的超出马克思著作的步骤。萨特不能避开马克思主义的两难推理，是因为他在内心里对他曾过分拒斥的那种正统性怀有一种敬畏之情。实际上，萨特时时声称，物质事实归根到底是起决定作用的。虽然他对“马克思主义”是持批判态度的，但他几乎从未批判过马克思本人：正是像恩格斯和普列汉诺夫这样的人物以及对马克思主义的“斯大林主义的背叛”，使他的愤怒之情溢于言表。[183]他自相矛盾地认为，他的新“方法”绝不构成对马克思关于历史的科学理论的威胁——这种方法不过是改变了它考察个人行为的方法。“历史唯物主义提供了关于历史的唯一正确的解释，而……存在主义提供了探讨现实的唯一具体的方法。”[184]生产方式仍然“是人类历史上的一切社会的基础”，[185]所以“不需要在它[即马克思主义]之外再增加任何别的因素”。[186]萨特提出某种关于非合理性的理论，在其中对共同体的追求被看作是历史发展的动力。但是与此同时他又想表明，一种由工具性力量操纵的相反的秩序仍然以某种方式发生作用。社会可以说是一个中介的等级，但是在它

的底部却是其较高层次“决不能够须臾离之”的经济基础。[187]

萨特由于把序列化的群体与物质上的稀缺等同起来而坚持归根到底的东西的假设;但他又试图“解决”因此产生的悖论。萨特并不简单地把“序列化的”压迫——它使可能存在的稳定的融合和团结的基础受到削弱——看作是一种由人类社会的变化不居、日常生活的反复无常和战争冲突的此起彼伏所产生的状态;由此他进一步追溯到由前共产主义社会的物质稀缺所决定的经济需要方面的原因。“毫无疑问”,萨特承认,“经济的动机并不总是必不可少的,有时甚至根本看不到经济的动机,”但是如果我们懂得它不过是以另一种形式——“作为反人性形式的贫乏的人”——出现,那我们就会发现经济作用的普遍性。[188] 序列性是由“物质的实践-惰性(practico-inert)”,即马克思在《资本论》中所说的一定经济条件下的“异化”产生的。[189] 然而按照这一关于归根到底的东西的原理,物质秩序是这样强有力以至于个人自由成为仅仅是形式上的。外在秩序绝对地成为不可改变的:它“从外部进入行为者,”而“他则**不得不**在实践上内化并实现它”。[190] 甚至经济决定论——萨特本人坚决反对的正是这种理论——也在此中为所欲为。他在一处说,人们之间的关系“随着机器类型的变化而变化”。[191] 萨特的观点趋于狭隘在下述事实中是显而易见的:他仅仅把革命阶级反对统治阶级的斗争看作是共同体的创造性行动,而且他承认他相信共产主义经济组织将彻底打破序列—融合的循环。

362

萨特提出了一种关于自由和规范秩序的理论,但他又认为马克思的唯物主义观点仍然是站得住脚的。在接近《辩证理性批判》的末尾处,他指出,单一的群体行动在同一时间既可能是规范性的又可能是工具性的,既可能是自由的又可能是被决定的:“群体既是在稀缺

条件下控制物质环境的最有效的手段，又是纯粹自由——人从可变性[即连续性]中获得解放——的绝对目的。”[192] 在这里，他的不确定性以及他的理论矛盾暴露无遗。这一段话的模棱两可使人想起卢卡奇的观点：无产阶级同时是历史发展的“主体与客体”(“subjective-objective”)。[193] 这就是，在理论逻辑上，萨特与卢卡奇由于忠于工具主义的预设——即便这种忠诚是不那么坚定的——而受到同样的限制。

法兰克福学派是从德国唯心主义、精神分析理论以及韦伯和齐美尔的文化社会学中发展出来的。这种“批判的理论”有其创造性的一面——它试图复活某种批判的多元的理论，也有其保守性的一面——它仍然求助于对归根到底的东西的假定。在这种理论中，非马克思主义原则贯穿于它的分析的所有方面，并在它的框架中产生了“相对独立”的理论“契机”；然而每一个原则、每一个契机又总是体现了这一态度：“资本”是最终的决定因素，马克思是真正的理论权威。[194]

马尔库塞在其不朽之作《理性与革命》(1914 年)中以一种典型形式阐述了马克思主义的两难困境。马尔库塞接受了学派创始人霍克海默和阿多诺的观点；他批判资本主义是因为在他看来，资本主义破坏了古典的(classical)理性，降低了人类精神的普遍性的能力。这种批判——马尔库塞把它视为其著作的真正的政治的本质——意味着，要挽救人道主义的社会主义，就必须恢复批判的思想。然而与此同时，马尔库塞又宣称，这种关于革命的规范理论与马克思的理论并不相悖，而且他也提出一种关于“归根到底”的东西之假定——这种假定以一种传统方式来解释批判的思想的作用之被贬低的根源和后果。正是资本主义而不是什么文化运动产生了现代贫困——像霍克

363

海默和阿多诺一样,马尔库塞称之为"技术理性"。这种产生于资本主义社会的实证主义精神使得马克思经济学的"规律"仍然是有效的决定因素。这样看来,马尔库塞一方面认为有必要恢复批判的理论,与此同时又提出,社会主义是盲目经济运动展开的结果。

在他的另外两部重要著作中,马尔库塞遵循着同样的矛盾逻辑。在《爱欲与文明》(1955 年)中,他使弗洛伊德理论激进主义化了;他认为,精神病是由一定历史时期的"稀缺的"经济引起的,心理上的压抑和性器官至上(sexual genitality)并不是历史的绝对。在这种激进主义的弗洛伊德主义看来,因为行动者的无意识心理反映着他们的社会结构,所以资本主义的持续发展是建立在心理基础之上的,而资本主义的灭亡反过来有赖于心理上的复归。然而马尔库塞在这一结论面前又犹豫不决。他认为,只有在经济上的转变实现之后,才可能发生非压抑的心理行为,"剩余的压抑"(surplus repression)乃成为附带的现象。经济学机械论的后果只有作为机器发展的后果才能发生转变。心理本身并不是能动的变因,而且作为结果的、向社会主义转变的性质是难于确定的。在《单向度的人》(1963 年)中,马尔库塞的观点同样是自相矛盾的。在他看来,现代资本主义创造了一种纯粹的技术文明,在这种文明中贫乏的文化不能为批判的理性提供任何独立的杠杆作用。通过广告和其他形式的宣传,无产阶级和中产阶级"内化"了对他们自己的统治;他们表现出一种消极无为的依赖性,从而使反抗在主观上成为不可能的。然而,在说明这种状况的根源时,马尔库塞又宣称,"最终的"原因仅仅在于经济的需要。因为资本主义的经济基础没有改变,所以这种单向的决定论使任何对于超越这种退化状况的途径的理解都成为不可能的。

虽然有上述悲观主义观点,马尔库塞仍然相信革命将会发生;在

晚期著作中，他在像大学生和少数派这样的“局外人”那里，从美的冲动（资本主义并未完全压抑这种冲动）中，寻找批判的反抗。[195]然而他又认为，资本主义的人格压抑了其所有的还有希望的本我（id）冲动，大学生和被剥削的少数派也不例外。此外，如果“技术理性”在实际上成为资本主义的文化原则，那么在什么样的基础上唯美主义会成为一个难对付的对立面呢？马尔库塞甚至在试图否定马克思的工具主义理论时，还受到这种理论的限制；他在不确定性与“归根到底”之间徘徊无定。

J.哈贝马斯——法兰克福学派在当今的主要代表——的著作更是踌躇在这两个极端之间。哈贝马斯之重要归因于他在一定程度上成功地使批判的理论发展成为一种多维模式。马克思倾向于对行动作工具主义说明，哈贝马斯尖锐地批判了这一倾向；哈贝马斯对马克思的还原论对另一种理论——这种理论主张，可以对秩序进行自由的、批判的反抗——的影响异常敏感。哈贝马斯写道，马克思的问题在于他“把人类自我生产的（self-generative）的行动还原为劳动”，这种合理化使马克思忽视了符号和传统的领域。[196]但是如果“社会生产可以看作是与工具化行动模式相一致的东西”，那么秩序就是“[还原为]它的……要素的社会实践”。[197]哈贝马斯试图开始避免落入这种圈套。行动是工具性的，但它也是可解释的和有感情的。秩序具有经济的成分，但社会还必须看作是由相互作用的子系统——每一个子系统都有各自的关系特征——组成的。[198]“劳动”与“互动”都是不可或缺的，而后者的重要性则意味“文化传统”、“符号”和“规范”不仅对于统治而且对于解放同样是至关重要的。[199]

364

尽管哈贝马斯有上述这些明确的看法，但他又不会真正同意把马克思的原始理论说成是与他自己的理论截然不同的东西。“毫无

疑问”，他写道，“马克思对辩证法有足够的了解，他不会拙劣地误用它。”[200]误用辩证法的正是恩格斯，他为工具主义的马克思主义奠定了基础。哈贝马斯宣称，事实上，马克思的社会学总要涉及行为的能动的、主观的方面，[201]而且“马克思所考虑的社会实践总是既包含劳动又包含相互作用的”。[202]在哈贝马斯看来，像他本人一样，马克思把革命说成是从“道德体系的精神崩溃”中产生的；[203]而且马克思把共产主义政党看作是首先具有解释作用的，它是把无产阶级从“病人”状态中解救出来的“治疗学家”。[204]然而哈贝马斯对马克思的这种规范的理解却有显而易见的可疑之处——他不可能提供文本证据以支持他的观点。最后他又试图对这种模棱两可作出解释；他争辩说，这种双重性实际上是存在于马克思本人的理论中的，尽管马克思的双重性是偏重于规范的方面的。马克思对“哲学的自我理解”的说明是有局限性的和工具主义的，但他在“经验的分析”中对“实践的探究”中，马克思的著作却完全是多元主义的。[205]

在哈贝马斯对资本主义生活所作的两个具体的分析中，这种总体上的模棱两可很明显地表现出来了。在每一个分析中，他都提出了一种规范的或多元的解释，而这种解释在一定程度上乃具有独立的意义。但在每一个分析中，他又求助于对“归根到底”的东西的假定，同时承认有某种实质上的不确定性，以此试图为革命的反叛辩护。

在其晚期著作中，哈贝马斯对资本主义的静态平衡(stasis)和不合理性作出了一种文化的解释。[206]这种解释所要说明的是“曲解的信息”——即一个语言学的事实，它使资本主义苦难的原因对于身受这种苦难的人们来说反而成为不可认识的。资本主义社会通过把它的某些成员排除在话语之外，通过建立暧昧的意识形态标准(——这

365

些标准传递并减少正在产生的信息)，而使它的成员丧失进行合理的、批判的行动的意志和理智。用意识形态标准说明问题使这种分析为充分考虑到传统和文化的影响留下了余地，但哈贝马斯与此同时又试图把这种分析限制在正统马克思主义本身的范围之内。他把信息的曲解归因于商品拜物教，而商品拜物教这一现象在马克思看来是从工资关系的经济结构中产生的。拜物教使人看不到表面上自由下的不平等的物质分配。不过，如果说哈贝马斯完全接受这一结论的话，那他就应该像马克思那样把解放的任务说成是客观的转化——这种消极态度已经被哈贝马斯从根本上明确地拒斥了，它也被马克思本人在特殊的意义上拒斥了。因为这种逻辑结论是不可能被接受的，所以哈贝马斯又从这种归根到底的假定转向理论的不确定性。他很少用确切的经验方式说明“曲解的信息”的传递者，他也没有指出这种歪曲能通过什么非经济的转化予以纠正。他提出了精神分析治疗的模型，但这种模型与资本主义社会的经验过程的关系在他那里仍然是含糊不清的和尚待明确的。[207]

在《合法化危机》(1973 年)中，对资本主义矛盾的更为具体的解释最终又遇到类似的困难。一方面，哈贝马斯运用现象学、符号互动论和帕森斯主义系统理论对一个相互依赖的系统——在这个系统中，矛盾在互不相同的、相对独立的制度范围展开——进行批判的分析。他指出，不仅存在“经济的危机”，而且存在“政治的危机”、“动机的危机”，以及最后还存在渗透于和动摇着整个社会的总的“合法性的危机。”虽然这些危机的矛盾性质是与具体的结构亏空(structure deficits)相联系的，但它们的发展却是因为资本主义社会的子系统的输出从未与由它的文化传统产生的对于普遍性的期待相一致。与此同时，哈贝马斯对这一多维的画面作了横向分析；他认为，每一个

独立的危机无非是资本主义经济发展的结果。在他看来,这些矛盾与危机是历时的而非同时的,是在时间上而非分析上有区别的。从19世纪开始的西方历史完全是技术化的和工具化的。只有当经济的发展更为复杂时,才会产生政治的、道德的和心理的“亏空”,而且每一方面的亏空都最终是与经济的原因相联系的。“归根到底”,哈贝马斯指出,资本主义的“阶级结构是合法的亏空的根源”,这种亏空削弱了现代社会的基础。[208]

366

这种试图保持对科学的马克思之忠诚的努力在哈贝马斯的论述中产生了难以解决的困难,他看到资本主义矛盾是以某种心理的结构和传统的形式为基础的,但他又认为这些矛盾也有其客观前提。这种“归根到底”的说法使哈贝马斯不可避免地转向马克思主义的两难困境的另一极端,即转向不确定性的问题。例如,既然符号结构具有适应性(plasticity),那么为什么资本主义社会的根本矛盾的性质又是马克思主义意义上的呢?当哈贝马斯表示相信资本主义经济将会出现特殊化(particularizing)趋势时,他却从未说明这种特殊化过程所遇到的挫折终将导致坚定而激进的敌对性反抗从而阻止整个资本主义系统的发展。如果资本主义矛盾仅仅是被客观地决定的,那么哈贝马斯就可以像马克思那样从经济方面证明静态平衡。但是他又认为资本主义也是以某种内在原则为基础的,而且他从未说明对普遍性的期待与现实条件的限制之间的冲突将会产生某种比有限的改革所遇到的不断的挫折更多的东西,以及为什么进步与倒退之间的波动只会导致改良而不会导致革命。换言之,他从未说明,资本主义的危机最终是不能解决的,它的内在矛盾只能导致向社会主义的转化。[209]

在所有战后西方马克思主义流派中,法国结构主义的马克思主

义者们对于他们与原初理论以及他们想要进行的创新之间的关系最具有自觉的意识。尽管如此，他们的理论活动却从根本上具有自我欺骗的性质。阿尔都塞——结构主义的马克思主义的创始人——宣称他是绝对忠于马克思的，但他却暗地里在一系列基本方面背离了马克思。正是因为结构主义试图在马克思本人的思想的严格限定中试图作出某种创新，所以它们照例陷入了马克思主义的两难困境。

阿尔都塞把自己看作是恩格斯、列宁、毛泽东和葛兰西的继承人，看作是俄国革命、斯大林主义和右翼革命这些例外现象的最终解释者。他主要关心的是秩序而非行动的性质；他的基本的修正在于他提出，社会的“意识形态”和政治的“状况”或“因素”是“相对自主的”，而且是“独立”于经济基础的。阿尔都塞认为，在一个给定的经验时刻，三种——意识形态的、政治的、经济的——状况中的任何一种都可以看作是“由结构决定的”。[210]他在《读〈资本论〉》(1970 年)中写道，“存在着某种类型的复杂事物”，“它们是姑且称为层次或状况的复合体；这些层次或状况是互不相同的和‘相对自主的’，它们作为特殊的决定因素而相互联结。”[211]然而绝不能把这些决定因素还原为一个单一的要素，它们构成一个“结构的总体”，一种“共时性”(synchronicity)或“整体性”(totality)。[212]而且绝不能把这种整体化看作是仅仅由基础产生的。阿尔都塞(在他的最为精彩的表述之一中)指出：“从最初的要素到最后的要素，‘归根到底’的东西单独地出现的时刻绝不会到来。”[213]

367

阿尔都塞是从抽象意义上对这种开放的、相互依赖的社会系统的概念予以说明的，这一说明没有对任何历史条件下的各子系统模型作具体解释。于是，这种理论又陷入基本方面的不确定中，而且它有可能——在阿尔都塞看来，最坏的情况是——与非马克思主义理

论的功能主义模型纠缠在一起。[214]毫无疑问,正因为阿尔都塞意识到这种唯恐避之不及的可能性,所以他才毅然转向马克思主义的两难困境的另一极端——关于归根到底的东西的假定的正统性。尽管阿尔都塞认为决定因素是复杂的,尽管他为建立一种抽象的相互依赖的结构模型作出了巨大努力,尽管他明确地拒斥了任何形式的还原论理论,但是像其他 20 世纪的重要马克思主义者一样,他也作了这样的关键性限定,即一切整体性的本质“归根到底是由经济的水平或状况决定的”。[215]他自相矛盾地宣称,唯有经济水平才能决定社会秩序的非经济方面所具有的相对独立的支配作用。当他解释他的这种说法时,他明显地表现出对不确定性的担忧;他希望避免把他的理论与“经验主义的”、资产阶级的功能主义混为一谈。

> 这种“归根到底的决定作用”是……取代整体各个层次相互之间的支配作用的那种必然性和可理解性的一个绝对前提……只有这种“归根到底的决定作用”才有可能赋予这些替换以必要的功能,从而有可能避免以可观察的互相替换为依据的任意的相对主义。[216]

因此,阿尔都塞并没有一个真正独立的秩序形式;他回复到马克思在其拜物教理论(见前面第六章 2.3)所完成的那种对于上层建筑诸因素的说明上来。上层建筑诸形式看上去是独立的,然而它们实际上不过是掩盖了生产领域在其中的决定作用。当然,有时候只有通过了解上层建筑才能研究生产领域,但上层建筑毫无例外地是属于现象的。

> 经济的本质从来都不是显而易见的；它并不是与资本主义生产方式的“一定状况”——我们知道，在这种生产方式中拜物教非常有力地影响着经济领域——完全吻合的……正因为这种拜物教化的“现象”是其“显著的”特征，所以认识经济本质的唯一途径是……揭示这种宗教与别的宗教的联系。[217]

368

在阿尔都塞和他的同伴们所作的更具有经验主义色彩的分析中，始终贯穿着这种关于归根到底的东西的假定。例如，巴利巴尔认为，劳动力的再生产典型地表现了，看上去独立的状况实际上是根源于经济的。像马克思本人一样，巴利巴尔强调，在社会再生产中可能会产生这种假象，即“私人行动是在循环本身的范围之外进行的”。然而事实上正相反，“对再生产的分析表明，私人生活既没有相对的自主性又没有自身的规律，而是……社会全部资本生产出来的消费资料的质和量所预先决定的。”这种联系消除了巴利巴尔清楚地意识到的意志主义的可能性。实际上，在他看来，他的主要分析成就之一就是使再生产“不再表现为一种偶然的(contingent)事实状况”。[218]由于这种分析，经济方面的归根到底的决定作用就是毋庸置疑的了。“似乎是与生产领域有区别的领域的诸要素”被重新联结起来了：“对再生产的分析仿佛真正地……把迄今为止仍然处于孤立状态的不同层次联系起来。”[219]在阿尔都塞本人写下的唯一具有经验主义倾向的重要论文“意识形态和意识形态的国家机器”中，这种间接的(mediated)还原获得一种肯定的经验证明，并得出了决定论的结论。他试图解释表面上独立的公共教育以及“道德规则和公民的和职业的良心”——这些同样是涂尔干理论的研究对象。[220]虽然公共教育和其他意识形态的国家机器“对于直接的观察者来说表现为有差别的

和专门化的制度形式”,但在阿尔都塞看来,它们并不具有自主性。对它们的解释只能建立在经济基础之上。[221]例如,教育的目的是明确“规则”;而规则仅仅是“在劳动分工中的每一个当事人都必须按照他‘预定’要从事的工作而采取的态度”,因此它不过是“遵从社会技术的劳动分工的规则,而且它最终是由阶级统治建立起来的秩序的规则”。[222]

在更具有意志主义色彩的马克思主义者看来,结构主义是战后马克思主义理论中的一种特殊的决定论思潮,因此必须把它与萨特和法兰克福学派的理论区别开来。说阿尔都塞比别人更快地转向了归根到底的东西方面可能是符合实际的,虽然他的互相依赖的社会系统的抽象模式像其他一些人的理论一样是反还原论的。然而,说其他人的理论没有承认归根到底的决定作用,却肯定是必错无疑的。369 由于受到马克思主义的两难推理的逻辑限制,西方马克思主义徘徊于不确定性与经济还原之间,没有一个变种完全打破了由马克思的工具主义理论规定的限制。

马克思主义传统中的悄悄地进行修正的历史,以或许是最有效的方式证明了许多当代的理论争论的错误。在较为激进的理论流派中,批判者们集中讨论的是“冲突”而不是“秩序”,他们认为这种相对具体的理论信念会有决定性的政治结果。然而在那些非常优秀的冲突理论中,在马克思主义本身的革命理论传统中,那些至关重要的理论争论却涉及完全不同的问题——其中心问题是关于行为和秩序的预设的问题。一些最有创造性的理论家们——迟疑不决地和模棱两可地——努力使马克思主义更能容纳规范的观点。这些马克思主义者并不担心反工具主义态度会导致倾向于稳定性和社会秩序的偏见;而且,他们往往认为,对斗争和革命的理解正是取决于使马克思

主义脱离其工具主义形式这一点。所以说，当代的“冲突理论家们”看不到在马克思主义自身的历史中的核心理论问题。他们错误地把一种愤怒的霍布斯主义与复杂的革命理论等同起来，他们没有从全部理论传统中吸取教训。

如果要搜寻将那些最有革新和创造精神的马克思主义思想家与他们的更具有传统色彩的理论同伴区别开来的传记性因素的话，这些因素实际上会在他们转向马克思主义之前的唯心主义理论倾向中找到。伯恩斯坦和鲍尔曾深受德国19世纪晚期的新康德主义的影响。卢卡奇一度迷恋德国唯心主义，曾经将韦伯和齐美尔以及黑格尔视为他的老师。葛兰西曾是颇有影响的意大利唯心主义者克罗齐的学生和信徒。毛泽东的思想活动的历史，正是康德主义影响中国19世纪末的重要哲学家们的时候，也正是一种意志主义和行动主义的新儒学在中国复兴的时候。萨特在成为马克思主义者之前是存在主义者，他曾受弗洛伊德和黑格尔的理论以及晚期现象学的影响。马尔库塞最初是一个现象学家和黑格尔主义者，后来又把精神分析理论和唯美主义思想引入他的理论结构中。哈贝马斯也曾受黑格尔的启发，他从美国的实用主义和“规范的”功能主义那里也学到不少东西。[223]阿尔都塞自己虽然对黑格尔持坚决的批判态度，但他从毛泽东和葛兰西那里受益匪浅，而且还从帕森斯主义理论中吸收了重要概念。[224]

毫无疑问，这些思想家们所面临的问题是，他们当中谁也没有成功地使他的唯心主义先入之见与他对马克思主义理论的信奉完全统一起来。他们把拥护关于平等和大同的革命理论与忠于马克思的工具主义预设这两者混淆起来。无疑，马克思主义的二难困境的问题正是从这种失败中衍生出来的。而正是从二难困境中产生的障碍使

370

马克思主义仍然没有提出一种关于社会上层建筑的理论。有一些说法在谈到马克思主义理论的“危机”时坚决主张，给予规范的因素以应有的地位是至关重要的；它们甚至警告，如果提出一种关于上层建筑的理论，马克思主义者就必须完全放弃马克思的理论。这样看来，马克思主义的这种努力似乎总是要从零开始。[225]

3. 结语：单维理论的危机与超越它的必要

马克思主义所需要的，但它自身又不可能具有的，是毫不犹豫地对文化与社会之间的关系进行系统的探讨——这种探讨在涂尔干的理论生涯中取得了辉煌的成就。毫无疑问，马克思最重要的学生应该是在每一个转折点上都转向“涂尔干主义”立场的。而如前所述，涂尔干的学生们却正好沿着相反的方向走了下来；他们在一定程度上不怎么一致地接受了与马克思主义理论相关的唯物主义观念。在经典社会学的唯物主义与唯心主义传统——我在此卷中讨论的正是这种传统——中徘徊和修正的历史令人信服地说明，单维理论是不可靠的，而且最终是不能让人满意的。涂尔干和马克思提出了两条平行的但从根本上来说又是对立的分析思路。当然，在一些重要的方面我们应该继承他们的思想。但是，我们还应该努力建立一个从多维理论前提出发的理论模型。自不待言，只有这种较为宽容的理论模型才能提供关于社会生活复合体的真正周全的解释。努力实现这种结合的经典思想家乃是马克斯·韦伯。如果说马克思和涂尔干的学生曾经相遇的话，那么他们的相遇一定是在韦伯划定的范围内发生的。我在这部著作的第三卷中所要讨论的，正是马克斯·韦伯，以及他为解决经典理论的自相矛盾所作的左右为难的努力。

注　　释

第　一　章

[1] 关于这种错误理解，其简要观点可参看阿瑟·L.斯廷奇库姆(Arthsssur L. Stinchcombe)的《建构社会理论》(纽约，1968年)。在此书中，斯廷奇库姆开宗明义地指出，马克思、涂尔干和韦伯“都是伟大的经验分析家……他们的主要任务并不放在我们所说的理论上面”。他认为，这些古典思想家不是研究“理论”，而是“解释资本主义的发展、阶级冲突或原始宗教”，而且，他得出结论说，在这些研究过程中“他们使用了多种理论方法”(第3页，着重号为引者所加)。这种把经典著作仅仅当作是研究范例的观点，还可见于斯廷奇库姆的《社会史的理论方法》(纽约，1978年)。对后者的批判，可参见杰弗里·C.亚历山大的文章“理论的寻求：作为1970年代的知识遗产的‘事实’与‘价值’”，《理论与社会》第10辑(1981年)，第279—292页。

[2] 默顿，“论社会学理论的历史与体系”，《理论社会学》(纽约，1967年)，第18—38页。

[3] 同上，第28、30页。

[4] 同上，第36—37页。

[5] 同上，第35页。

[6] 赫伯特·巴特菲尔德(Herbert Butterfield)在他关于现代物理学的起源的一段论述中，对这样一种使用历史的方法作了有趣的描绘：

> 然而，如果说中世纪的保守教条是建立在亚里士多德的基础上的话，那么就必须注意到此后及文艺复兴时期(甚至更后)对亚里士多德的攻击——攻击他的原动力理论——其自身则是建立在某些古代思想家的基础上的。

372 这里我们接触到了一个不仅在现代世界的形成过程中,而且在科学革命的发展过程中都具有生命力的因素,那便是发现了这一事实:即使是亚里士多德在古代也并非君临一切而不受到指责。所有这一切导致了一场有益的摩擦——结果促使中世纪的人们不得不用自己的头脑来思考许多重要问题,这样人们就不得不对自然造化作出某种解释,纵然只是因为他们必须在亚里士多德和与他在某种程度上相敌对的智者之间作出决断。[《现代科学的起源》(纽约,1957年、1965年),第21页。]

[7] 约翰·雷克斯(John Rex)和拉尔夫·达伦多夫(Ralf Dahrendorf)重读了韦伯和帕森斯的著作,以建立起冲突理论。刘易斯·A. 科塞(Lewis A. Coser)对齐美尔、弗洛伊德和帕森斯的重读又充实了这一理论(雷克斯,《社会学理论中的核心问题》[伦敦,1961年];达伦多夫,《工业社会中的阶级和阶级冲突》[斯坦福,加利福尼亚,1959年];科塞,《社会冲突的功能》[纽约,1956年])。在反对系统理论的辩论中,乔治·C. 霍曼斯(George C. Homans)重读了斯梅尔瑟(Smelser)和帕森斯的著作,阿尔温·W. 古尔德纳也重读了帕森斯的著作(霍曼斯,"引导人们回来",见《美国社会学评论》第29辑[1964年]:第809—818页;古尔德纳,《西方社会学面临的危机》[纽约,1970年])。在关于意识形态还原论的辩解中,C. 赖特·米尔斯重读了帕森斯,古尔德纳和罗伯特·J. 弗里德利克斯也如此(米尔斯,《社会学的想象力》[纽约,1959年];古尔德纳,《西方社会学面临的危机》;弗里德利克斯,《社会学之社会学》[纽约,1970年])。对于重读原著时的经验主义,可参见默顿(注1)和斯廷奇库姆(注1,他的那两本书)。

斯廷奇库姆口口声声称所有解释的尝试都应被仅仅通过经验的解释而建立起某种理论的努力所取代,可他自己却是通过对经典著作的一系列的解释而建立起这个观点的!默顿的中程理论以及为中程战略而进行的辩护通常也依赖于他的关于经典著作的真正属性的论述(如第一卷第一章所提到的)。M.J. 马尔凯(Mulkay)事实上批判了默顿的社会学,说他为了建立自己的科学概念而过分依赖涂尔干及韦伯的更陈旧的理论,而默顿的社会学在这些领域内其归纳性还是不够的(见马尔凯的《功能主义、交换学派和理论策略》[纽约,1971年],第104—112页)。关于阅读原著对目前的争论如何起着重要的作用,其最近的一个很好的例子便是彼得·P. 埃克(Peter P. Ekeh)的《社会交换理论:两种传统》(剑桥,马萨诸塞,1974年)。埃克将目前交换理

论中的分歧与缺陷追溯到弗雷泽、莫斯及马林诺夫斯基所提到的交换概念上去，并在更近的列维-斯特劳斯的经典著作中发现了对于这些问题的相应的答案。埃克自己所采取的这一策略的理由，在此值得引用一下，他写道，"不管社会学家想尽什么办法，他们都不可能把他们的思想先驱们抛在一边。这部分地是因为先驱们并不属于我们大家。"(第 218 页)

然而，我认为理论争论必须经过重读原著这么一个过程，这一点用不着解释了。这是形成理论的一种基本方式，但这不是唯一的方式。理论也可以直接由哲学的思辨而实现，也可以通过建立经验世界的新的理论而得到，或者通过经验地参照对其他理论的批判来实现。 373

[8] 弗里德利克斯，《社会学之社会学》，第 xix 页。

[9] 见古尔德纳，《面临的危机》全书。然而，在古尔德纳后来的著作《两种马克思主义》(纽约，1980 年)中，人们应注意到其中的更为辩证的处理方法——它完善了许多种对此处所叙述的科学发展所作的同样的理解。

[10] 吉登斯，《资本主义与现代社会理论》(伦敦，1972 年)，第 vii 页。然而，这里所提到的反帕森斯主义的理解却只明确出现在吉登斯的这一论点上："秩序"并不是社会理论的中心问题。

[11] 经典的趋同论是由帕森斯在《社会行动的结构》(纽约，[1937 年]1968 年)中提出来的，他的注释直到 1970 年代还一直渗透在社会学理论领域中。罗伯特·A. 尼斯比特(Nisbet)的《社会学的传统》(纽约，1966 年)，以及更近的重要著作——迪克·阿金森(Dick Atkinson)的《保守趋势与激进的倾向》(纽约，1972 年)，二者也指出了一种颇有影响的历史观。对于这一传统的有益的响应可参看 N. 艾森斯塔特(N. Eisenstadt)和 M. 库雷拉鲁(M. Curelaru)的《社会学的形式：范式与危机》(纽约，1976 年)。对最理论性的"历史"中出现的曲解与辉格党式的特征所进行的最佳的理论论述，应首推罗伯特·阿伦·琼斯(Robert Alun Jones)的"论对社会学经典著作的理解"，见《美国社会学杂志》第 82 辑(1977 年)：第 279—319 页。然而我强烈反对琼斯的历史假设，即"真正的"理论创造史实际上能够以客观经验的方式被发现，并因此而反对他的历史与理论之间相分离的可能性的假定。

[12] 帕森斯，《社会行动的结构》；尼斯比特，《社会学的传统》；休斯，《意识与社会》(纽约，1958 年)。因此，通过对在 1890 年代的"现代"趋同现象之外的制度理论加以阅读理解，帕森斯利用"历史"来论证第一卷第三章中所描述的社会学唯心主义。

[13] 埃利·哈列维(Elie Halévy),《哲学激进主义的兴起》(1901—1904;纽约,1972;马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)《批判的理论》[纽约,1972 年])。

[14] 这一点对自然科学和社会科学来说都是正确的。这一事实强调了另一事实,即在预设层次上作相对更多的积累也并不意味着更一般的信念问题的解决。正如科学史专家杰拉尔德·霍顿所指出的:

> 主题问题并没有得到解决和处理。19 世纪原子论取代了凯尔文的以太漩涡说,但后来又诞生了场论,它仍把物质粒子当作是单一的事物,而在 20 世纪,它则被看成是连续的整体。建立在生命圈这一主题上的现代宇宙论……可以看作是在实验的基础上对与之相对立的关于永恒存在的理论的取代,并把它扔出窗外——但我们不能保证它不会再从后门进来。主题在物理学中的体现便是 X—Y 的(也就是实证的)关系,而与物理学理论相反,主题不是被人证实或被否证的。(《从开普勒到爱因斯坦的科学主题的起源》[剑桥,马萨诸塞,1973 年],第 62 页)

374

[15] 1960 年代后最杰出的危机理论家弗里德利克斯和古尔德纳有意识地将自己同 1960 年代的政治及意识形态的两极分化联系起来,并且把他们的理论分析同卷入这场分化的特殊群体联系起来(参看上面提到的弗里德利克斯和古尔德纳的著作)。T. B. 博托莫尔(T. B. Bottomore)在"社会学的危机"(《作为社会批判的社会学》[纽约,1974 年],第 44—54 页)一文中也类似地断定有一种基本的社会危机,以解释和预言他所描述的学术冲突(第 47—48 页)。有一种对理论危机的研究,它避免了将社会因素和认识因素合并为一体,并把危机主要地与认识的困难联系在一起,这可参看诺曼·波恩鲍姆(Norman Birbaum)的"马克思主义社会学的危机"(见他的《迈向批判的社会学》[伦敦,1971 年],第 95—129 页)。附带说一下,我的危机作为一种添加物(superimposition)的观念可见于艾森斯塔特和库雷拉鲁的争论(见上注 11)及约瑟夫·本-戴维(Joseph Ben-David)的"社会学理论和社会学共同体的状况:一篇评论文章",《社会与历史的比较研究》第 15 辑(1978 年):第 448—472 页。

[16] 对这种非常有用的手段,有时即使是最严肃的理论再阐释者也会"伪装"式地加以应用。比如吉登斯在他的《资本主义与现代社会理论》(见上注 10)一书的序言中,就指出他对原著的阅读实际上是建立在"最新学术成果"以及对新马克思主义著作的发掘之基础上的。古恩特·罗思(Guenther Roth)部

分地将他对马克斯·韦伯的阅读建立在直到最近还未译出来的《经济与社会》的章节之基础上(见他为马克斯·韦伯的《经济与社会》一书所作的导言;由古恩特·罗思和克劳斯·魏蒂克[claus Wittich]编辑[伯克利与洛杉矶,1978年],第xxxiii—cx页)。阿瑟·米茨曼(Arthur Mitzman)则称他对韦伯的重新阅读来自于对新的传记材料进行的发掘(《铁笼》[纽约,1970年])。

[17] 当然,我也意识到这种解释并不只是建立在社会思想的逻辑的基础上的,它还包括特殊的解释实践本身的技巧与方式。从这个意义上说,理论解释仅仅是一般解释的一种样式——一般解释是与文学批评相并列的。虽然不可能在与此相对称的更广泛的意义上详细地对解释眼光加以勾画,但我仍想大胆地加以简短的论述。

作为构思的产物,理论著作都有一种潜在的逻辑与框架——而这些并不经常为作者们所意识到。因此,受目前具有很高声誉的"新批判主义"的影响并最终受历史的解释方法论之传统本身的影响——这一点现代结构主义评论家也肯定会赞同的——我尝试着用一种独特的方式来思考理论问题,把理论看成是独立于其自身基础上的东西。所以,我曾探索着去描述渗透在理论中并赋予它们以作者们的主观意图之外的某种意义的那种"结构"。在本书中,我毫不犹豫地记录下了理论中常出现的模棱两可与矛盾现象,这些都不为作者所觉察,而且即使作者知道了它们的存在他也肯定会矢口否认的。在分析伟大的理论家的作品时,只在所谓的"一致性假设"上兜圈子,这是非常幼稚的,也没有必要作这种自我约束,然而这恰是人们所经常接受的假设。当分析者们面对一种伟大理论所放出的光芒时,可以理解,他们会感到虔诚敬畏。他们还断定理论的"科学"性会给它(理论)笼罩上一层逻辑与一致性的光环。然而,最伟大的理论也存在巨大的冲突,因为它毕竟是凡人手笔,而凡人还没有彻底解决他们对于自己的思想的情感问题。换话说,理论家们都有一种矛盾心理,尽管他们不一定意识到了。理论家的矛盾心理常导致其著作中的严重的模棱两可现象——分析争论时的逻辑性与归纳性常被掩饰掉了。因此,这些模棱两可与矛盾可以成功地转化为对科学争论的直线式发展来说实际上是残余性的(residual)范畴,或者说它们可以在作品的灵魂中扮演核心的(尽管是未被认识到的)角色。

375

正如威廉·因普森(William Empson)——最早的最杰出的新批判论者之一——在五十多年前所指出的那样,这种微弱的模棱两可性可分成几种不同的类型。某位作者在撰写一本著作的过程中,他可能会发现一种新的观

念,但不可能同时发现两种观念,他可以从完全不同的意义上使用相同的概念和词语。(《模棱两可的七种类型》[伦敦,1953 年]第五章。我们在马克思 1843—1845 年的著作中以及涂尔干 1893 年的著作和 1894—1895 年的著述中,将会发现完全同样的问题。)其他类型的模棱两可具有更基本的永恒属性:一个作者简直有两个头脑。因普森依据心理分析学说而把这种现象解释为"在你的想象中包含不为你所意识到的东西"。(第 193 页以及整个第七章。在涂尔干 1885—1893 年间的最早的作品中,特别是在韦伯和帕森斯的作品中,我们都能发现这种模棱两可性。)因普森强调说,遇到这种悬而未决的矛盾的时候,读者就不得不去琢磨作者的意思或意图了(第六章)。然而,批评家们不能只是热心的读者。他们应是带着批判眼光的读者,并且必须发现作品的实际结构,而不为其伪装或它所企求的那种有一定含义的一致性所迷惑。

376 所有这些并不是想说明我在后文中将对下列事物毫无兴趣:即理论创建过程中的历史与社会背景及其作者的实际意识倾向的本质。我既不想搞纯粹的新批判主义的那一套,也不想走结构主义的路。相反,我将积极收集有关作品的文本资料;借助这些材料我将奋力去为理论家们建构起一种假设的"思维状况"(State of mind)——这些能够解释在上述作品中发现的对立情形。然而,我通常总是直接从作品本身入手,因为作者的背景知识及其主观意图对于理解他的理论创作是远远不够的。

第 二 章

[1] 例如,见 K. 考茨基的《阶级斗争》(纽约,1971 年),该书于 1891 年作为《德国社会民主党埃尔富特纲领》的通俗读物出版。考茨基在恩格斯的帮助下使这个纲领充分体现了马克思的《哥达纲领批判》中的观点。在《阶级斗争》中,特别是在第一章至第三章,考茨基把马克思的发现说成完全是经验主义的,并不断地把它与近代物理学相提并论(例如见第 8—9 页)。恩格斯证明马克思是一个经验科学家这一点也是众所周知的。例如,见恩格斯为他写于 1892 年的《空想社会主义和科学社会主义》的英文版写的导言;在导言中恩格斯引用了马克思对英国唯物主义经验论之产生的赞扬性论述,并把马克思的科学发现与达尔文的科学发现进行比较(卡尔·马克思与弗里德里希·恩格斯,《选集》[莫斯科,1962 年],第 2 卷,第 93—115 页)[参见中文版《马克思恩格

斯选集》第三卷，第 379—403 页]。

[2] 科尔施，《卡尔·马克思》(伦敦，[1938 年]1963 年)，散见于全书。例如："马克思和恩格斯认为，他们在经济的和社会的探究方面所遵循的新原则，不过是对现代资本主义社会的生产方式的历史发展进行严格地经验的考察所应采取的新的科学态度罢了"(第 167 页)。然而，科尔施早期更具有批判色彩的著作比他的这一后期著作要有分量得多。

[3] 散见于伯恩斯坦的《进化的社会主义》(1899 年)。

[4] 米歇尔斯，《政党》(1911 年)。

[5] 马莱，《新兴工人阶级》(巴黎，1963 年)；戈德托普和洛克伍德，"富裕与英国阶级结构"，《社会学评论》第 11 期，2 月号(1963 年)：第 133—163 页；A. 戈兹，《劳动的策略》(波士顿，1967 年)。

[6] 博托莫尔，《作为社会批判的社会学》(纽约，1974 年)，特别是第 2 部分"阶级与杰出人物"和第 3 部分"社会运动与政治行动"。关于博托莫尔著作在这些方面的论述，以及关于他对马克思著作中的理论问题所作的实证主义说明，见我在《美国社会学杂志》第 81 期(1976 年)第 1120—1123 页的评论。

[7] 科塞，"20 世纪头 25 年的马克思主义思想"，《社会学的诸种政治表现》(芝加哥，1972 年)，第 173—201 页。 377

[8] 吉登斯，《资本主义与现代社会理论》，第 xi—xv 页、第 185—190 页。

[9] 尼斯比特，《社会学的传统》(纽约，1966 年)，第 132—141 页。

[10] R. C. 塔克，《卡尔·马克思的哲学与虚构》(剑桥，1961 年)。然而，需要指出的是，尽管塔克把马克思的著作说成是马克思的想象的虚构的产物，但他并不是用一种贬低的方式提出这一说法的。

[11] 利希泰姆，《马克思主义》(纽约，1961 年)，特别是第 5 部分，第 203—354 页；阿维勒里，《卡尔·马克思的社会与政治理论》(剑桥，1968 年)，散见于全书，但特别是导言，第 1—7 页；哈贝马斯，"在哲学与科学之间：马克思主义作为一种批判理论"，见哈贝马斯著《理论与实践》(波士顿，1973 年)，第 195—252 页。

[12] 达伦多夫，《工业社会的阶级与阶级冲突》(加利福尼亚，斯坦福，1959 年)。也见兰德尔·科林斯，《冲突社会学》(纽约，1975 年)。

[13] P. 兹托姆卡，《系统与功能》(纽约，1974 年)。

[14] L. 阿尔都塞，"论唯物辩证法"，《保卫马克思》(伦敦，1969 年)，第 161—168 页。

[15] J. 哈贝马斯,《知识与人的盲趣》(波士顿,1971 年),特别是"作为社会理论的知识论的概念",第 43—63 页;韦尔默,《批判的社会理论》(纽约,1974 年)。

[16] 让-保罗・萨特,《方法研究》(纽约,1963 年),散见于全书;D. 阿特肯森,《正统的意见和激进的抉择》(纽约,1972 年),第 34—65 页。

[17] 吉登斯(同本章注释 8),第 xv 页。

[18] 奥尔曼,《异化:马克思关于资本主义社会中的人的概念》(剑桥,1971 年),第 204 页。

[19] F. 黑格尔,《历史哲学》(纽约,1900 年)的导言,特别是第 29—34 页。参见 H. 马尔库塞,《理性与革命》(波士顿,[1941 年]1960 年),第 169—223 页。

[20] 马克思,"论离婚法草案"(《莱茵报》1842 年 9 月 12 日),洛伊德・D. 伊斯顿和库特・H. 戈达特(编),《青年马克思论哲学与社会》,第 139 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 183 页],着重号为本书作者所加。

[21] 同上,着重号是原有的。下文引用马克思作品时,如所引英文译文有所修改,将附上其在《马克思与恩格斯全集》(Marx-Engels Werke)(柏林,1962;下文将简称为 MEW)中的页码。

[22] 马克思,"评普鲁士最近的书报检查令"(1842 年为《德国年鉴》而写,1843 年 2 月首次在《轶文集》中发表),见伊斯顿与戈达特(编),第 78 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 15 页]。

[23] 同上。

378 [24] 关于两种合理性概念的区别,以及这种区别在我对理论逻辑所作的分析中的重要性,见第一卷,第三章,第 2.3 节。

[25] 马克思,"德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别"(博士论文,耶拿大学,1841 年 4 月 15 日)的准备笔记,L. D. 伊斯顿和 K. H. 戈达特编,《青年马克思论哲学和社会》(纽约,1967 年),第 52 页。

[26] 马克思,"宗教、出版自由和哲学"(《科伦日报》头版文章,第 179 期,1842 年 7 月),出处同上,第 118 页。

[27] 马克思,"准备笔记",出处同上,第 52 页。

[28] 同上书,第 54 页,着重号是本书作者所加;马克思,"评普鲁士最近的书报检查令",出处同上,第 81 页(MEW,附录 1,第 15 页)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 18—19 页]。

[29] 马克思,"准备笔记",出处同上,第 61 页,着重号是原有的。

[30] 同上书,第 61—62 页,着重号是原有的。

[31]“宗教、出版自由和哲学”，出处同上，第 122 页。

[32]“评普鲁士最近的书报检查令”，同上，第 69 页，着重号为本文作者所加[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷，第 4 页]。

[33] 同上书，第 3 页。

[34]“宗教、出版自由和哲学”，出处同上，第 125 页。

[35] 马克思，“共产主义和奥格斯堡‘总汇报’”，出处同上，第 135 页，着重号为本书作者所加(MEW，第 1 卷，第 108 页)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷，第 134 页]。

[36] 同上。

[37]“评普鲁士最近的书报检查令”，出处同上，第 19—20 页，着重号是原有的。

[38] 马克思，“历史法学派的哲学宣言”，出处同上，第 98 页，着重号有改动。

[39]“宗教、出版自由和哲学”，出处同上，第 120 页。

[40] 关于这些传记材料，见 D. 麦克莱伦，《卡尔·马克思》(纽约，1970 年)，第 189—225 页。

[41] 见麦克莱伦的《马克思主义以前的马克思》中的有关摘录，第 95—97 页。

[42] 马克思，“摩塞尔记者的辩护：经济贫困与出版自由”(《莱茵报》，1843 年的最初几周)，伊斯顿与戈达特所编书(见本章注释 20)，第 144 页，着重号有改动[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷，第 216 页]。

[43] 同上，着重号是本书作者所加。

[44] 同上，着重号是原有的。

[45] 麦克莱伦，《卡尔·马克思》，第 57 页。

[46] 马克思，“摩塞尔记者的辩护”，见伊斯顿与戈达特所编书，第 145 页，着重号有改动(MEW，第 1 卷，第 189 页)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷，第 230—231 页]。

[47] 关于这部著作对马克思的影响，见麦克莱伦，《卡尔·马克思》，第 66—70 页，以及塔克(上文注释 10)，第 124—125 页。

[48] 关于马克思到巴黎时那里的政治和思想气氛以及马克思生活并活动于其中的社会圈子的论述，见 B. 尼古拉耶夫斯基和 O. 梅因琴-赫尔芬，“巴黎的共产主义手工业者”，《作为人与战斗者的卡尔·马克思》(伦敦，[1933 年]1973 年)，第 81—91 页。

379

[49] 马克思，“论犹太人问题”，见 T. B. 博托莫尔(编)，《卡尔·马克思的早期著作》(纽约，1963 年)，第 14 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷，第

428 页]。

[50] 同上,第 13 页(MEW,第 1 卷,第 354—355 页)。在后面我对马克思与韦伯所作的比较中,“*Bürgerliche Gesellschaft*”是一个重要的术语。“*Bürger*”的英译意指拥有法律权利的独立的法律的事实,例如译作“公民”(citizen)时;也可能意指一种经济地位或地理状况,例如译作“自由市的自由民”(Burgher)、“城市居民”(city dweller)或“中产阶级的成员”(member of the middle class)时。在其早期著作中,马克思往往在第一种亦即更具有规范色彩的意义上使用“*Bürger*”,例如在他写于 1843 年 2 月的“摩塞尔记者的辩护”中,他用“*bürgerlichen*”来指称与资本主义的私人利益格格不入的“公民的”胸怀(见上文注释 46)。但是当马克思的著作进入唯物主义阶段之后,“*Bürger*”的更正确的译法是第二种亦即更具有工具主义色彩的译法,因为此时马克思显然把市民社会看作是与物质生活本身相一致的。所以,在写于 1845 年的“关于费尔巴哈的提纲”的第九条,马克思论述了“在市民(*Bürgerlich*)社会的单个人的直观”(N. 罗滕施特赖希,《马克思哲学的基本问题》[印第安纳波利斯,1965 年],第 82 页);在晚期著作中,“*Bürgerliche Gessellschaft*”成了纯粹工具化的资产阶级的资本主义社会的同义语。例如,见马克思为《资本论》第一卷德文版第 2 版写的“跋”,其中马克思谈到“现代资产阶级社会(*Bürgerliche Gesellschaft*)的……发展(莫斯科,未注明日期,第 13 页[MEW,第 23 卷,第 18 页。])[参见中文版《马克思恩格斯全集》第二十三卷,第 15 页]。相反,我们看到,韦伯的著作则始终是在第一种更具有规范色彩的意义上使用“*Bürger*”的。不妨说,马克思较为忠实地沿用了黑格尔的市民社会概念,而韦伯则更受黑格尔的另一方面的见解——即黑格尔关于国家作为纯粹个人主义的、唯物的利益的调节者的规范作用的见解——的影响。

[51] 马克思,“论犹太人问题”,出处同上文注 49,第 24 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 439 页]。

[52] 同上,第 13 页[中文版同上,第 428 页]。

[53] 同上,第 15 页[中文版同上,第 430 页]。

[54] 同上,第 24 页[中文版同上,第 439 页]。

[55] 同上,第 26 页[中文版同上,第 440 页],着重号是本书作者所加。

[56] 同上,第 13 页[中文版同上,第 428 页],着重号是本书作者所加。

[57] 同上。

[58] 同上,第 55 页[中文版同上,第 451 页]。

[59] 马克思,《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,载博托莫尔(同上文注 49),第 41—60 页,引文出自第 58—59 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 466—467 页]。

[60] 同上,第 43 页[中文版同上,第 452—453 页],着重号是本书作者所加。

[61] 同上,第 44 页[中文版同上,第 453 页]。

[62] 同上,第 43 页[中文版同上,第 453 页],着重号是本书作者所加。

[63] 同上。

[64] 同上,第 52 页[中文版同上,第 460 页]。

380

[65] 同上,第 53 页[中文版同上,第 462 页]。

[66] 同上,第 52 页[中文版同上,第 461 页],着重号是本书作者所加。

[67] 同上,第 53 页[中文版同上,第 462 页]。

[68] 同上,第 47 页[中文版同上,第 455—456 页]。

[69] 同上[中文版同上,第 456 页],着重号是原有的。

[70] 同上,第 53 页[中文版同上,第 461 页],着重号是原有的。

[71] 马克思,"克罗茨纳赫,于 1843 年 9 月"(致 A. 卢格的信,原文发表在《德法年鉴》,1844 年 2 月),见伊斯顿与戈达特所编书之"信函往来"部分,该书第 211—215 页,引文出自第 212 页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 415 页]。

[72] 同上,第 23 页[中文版同上,第 416 页]。

[73] 马克思,"科伦,于 1843 年 5 月"(致卢格的信,出处同注 71),上引书,第 205—211 页,引文自第 206 页,着重号为作者所加(MEW,第 1 卷,第 338 页)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第 409 页]。

[74] 马克思,"克罗茨纳赫,于 1843 年 9 月",出处同上,第 212 页[中文版第 416 页],着重号是原有的。

[75] 同上,第 213 页[中文版同上,第 417 页]。

[76] 同上,第 215 页[中文版同上,第 418 页]。

[77] 实际上,在本书第一卷,第三章,第 1 节中,我已使用马克思关于实践的规定(以及帕森斯关于行动的主义),来说明辩证的或多维的认识论观点。

[78] 马克思,"第一命题:旧唯物主义和新唯物主义",罗滕施特赖希(同上文注 50 所提书),第 27 页,着重号为原文所加,但少于 MEW 第 4 卷第 5 页的马克思原文中的着重号[参见中文版"关于费尔巴哈的提纲",《马克思恩格斯全集》第三卷,第 3 页]。

[79] 马克思,“第三命题:人与环境”,前引书,第 54 页[中文版同上,第 4 页]。

[80]“第一命题”,前引书,第 27 页[中文版同上,第 3 页],着重号是原有的。

[81] 第三命题,前引书,第 54 页[中文版同上,第 4 页]。恩格斯于 1888 年首次发表“关于费尔巴哈的提纲”时,对 1844 年的原文略作了编辑上的修改;他写道,“这是一份供进一步研究用的匆匆写成的笔记,根本没有打算付印。但是这些笔记作为包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件,是非常宝贵的。”(MEW 第 3 卷第 547 页注解 1[参见中文版《马克思恩格斯全集》第二十一卷,第 412 页])。恩格斯所作的修改之一是删掉了“自我的变化”——马克思在第三条中把它作为与“人的活动”意义相同的用法记下。

[82]“第一命题”,第 27 页[中文版同上,第 3 页]。

[83] 马克思,“异化劳动”,《经济学哲学手稿》(前文注[49]博托莫尔编,第 120—134 页)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第四十二卷,第 96 页]。

[84] 同上,第 126 页(MEW,附录 1,第 515 页)[中文版同上,第 95 页]。

[85] 同上,第 127 页[中文版同上,第 96 页]。

[86] 马克思,“私有财产与共产主义”,《经济学哲学手稿》,第 152—167 页,第 158 页的着重号为原作所加[中文版同上,第 122 页]。

[87] 同上[中文版同上,第 123 页]。

[88] 同上,删掉了着重号。

[89] 同上[中文版同上,第 121 页],着重号有改动。

[90] 同上,第 158 页[中文版同上,第 123 页]。

381 [91] 同上,第 159 页[中文版同上,第 124 页],着重号是原有的。

[92]“异化劳动”,第 127 页[中文版同上,第 96 页],着重号有改动。

[93]“私有财产与共产主义”,第 159 页[中文版同上,第 124 页],着重号有改动。

[94]“异化劳动”,第 128 页[中文版同上,第 96 页],着重号是本书作者所加。

[95] 同上,第 127 页。

[96] 同上,第 129 页[中文版同上第 98 页]。

[97] 同上,第 122—123 页[中文版同上第 91—92 页],着重号是原有的。

[98] 同上,第 122 页[中文版同上第 91 页]。

[99] 同上,第 128 页[中文版同上第 97 页]。

[100] 同上,第 125 页[中文版同上第 94 页],着重号是原有的。

[101] 马克思,“劳动工资”,《经济学哲学手稿》第 69—84 页,引文见第 72 页[中

文版同上，第 52 页]。

[102]“异化劳动”，第 123、124 页[中文版同上，第 92—93 页]。

[103] 同上，第 125 页[中文版同上，第 94 页]，着重号是本书作者所加。

[104] 需要指出的是，实践概念本身就具有工具主义的倾向。在“关于费尔巴哈的提纲”的第二条中，马克思说明了理论与实践的一致；他断言，客观性不是一个抽象的理论标准的问题，而是一个这种理论能否有效地用于与之相对的物质世界的事实。他认为，只有在实践行动中理论才能成为现实：“关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题”（洛坦斯特里奇的译文[前文注 78]，第 47 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第一卷，第 3 页]，着重号是原有的）。从字面上看，这种观点消除了意向和目的真正独立性，因为在它看来，主观的方面——用马克思的话来说，即理论理性——并不具有独立的能动性，它是毫无效果的纯粹精神的或哲学的争论。这种观念说明马克思在 1845 年已经从他的早期著作走得够远了——在早期著作中，他把批判的哲学的活动本身看作是强有力的。这种观点也有助于解释马克思在第四条至第七条对费尔巴哈的批判的更为片面的特征。罗滕施特赖希非常确切地论述了马克思的实践概念的矛盾性；他写道，由于把行动规定为实践，“一个问题从历史唯物主义本身产生了”：

> 如果在没有实现理论与实践的一致的情况下理论能够存在，那么理论完全由历史过程来决定这一观点就不攻自破了。理论的力量是独立的，而且因此它要求历史反映（historical reflection）的认可……意识与理性的完全的历史性是不可能的，所以对“实践”概念的分析导致与历史唯物主义的过分要求直接相反的结论。（罗滕施特赖希，第 43—44 页）

[105] 马克思的《经济学哲学手稿》实际上采取的是从法国和英国的政治经济学家们的著作中录下长长的引语和注释并对它们加以评论的形式。

马克思谈到这些经验规律，并不是说他完全接受它们，情况并非如此。关于他对政治经济学的批判态度，我们将在后面作简短的考察。 382

[106]“异化劳动”，第 132 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第四十二卷，第 101 页]。

[107] 同上，第 120 页[中文版第 89 页]。

[108] 马克思，“需求、生产与工资”，《经济学哲学手稿》第 168—188 页，引文见

173—174 页[中文版同上,第 137 页]。

[109] 马克思,“私有财产关系”,《经济学哲学手稿》(第 137—144 页),引文见 138 页[中文版同上,第 105 页]。

[110] “劳动工资”,第 79 页[中文版同上,第 57 页]。

[111] 同上,第 76 页[中文版同上,第 56 页]。

[112] 同上。

[113] 马克思,“地租”,《经济学哲学手稿》(第 103—119 页),引文见第 10 页[中文版同上,第 76 页]。

[114] “异化劳动”,第 127 页[中文版同上,第 96 页]。

[115] 同上,第 121 页[中文版同上,第 90 页],删掉了着重号。

[116] 同上,第 121—122 页[中文版同上,第 91—92 页],着重号是本书作者所加。

[117] 同上,第 123 页[中文版同上,第 92—93 页]。虽然我的看法与 L. 杜蒙在《从曼德维尔到马克思》(芝加哥,1970 年)中的重要论点有明显的不同之处,但在下述基本观点上我们是完全一致的。杜蒙写道:

> 马克思转向经济学,他把经济学看作是与他的范畴原则和他的革命信念密切相关的东西。他发现了什么呢?他发现了这样一门学科,它为了把自身建立为一门独立的学科而撇开了道德问题,并宣称道德问题与它的领域是毫不相干的——在它的领域里将由事实提供标准……毫不奇怪,在马克思看来,经济学理论对于为一直作为伦理标准的东西提供科学证明是必不可少的。(第 147 页)

较诸当代其他解释者,杜蒙更为强调在马克思的行为概念与和他同时代的古典经济学家们的行为概念之间的接近和一致。

我所知道的另一唯一的批判是由英国历史学家 E. P. 汤普森的貌似“马克思主义”的解释提出的——他关于政治经济学的局限性的见解与他对更具意志主义色彩的政治实践的批判的接受是一脉相承的(对于这种一致性,我将在本卷第十章作一些说明)。这里需要引用一些汤普森的批判,因为它的一般逻辑与我在这里提供的是相同的——尽管它是从完全不同的前提出发的。

从表面上看，在1940年代马克思把它[政治经济学]看作是意识形态，或更糟地把它看作是辩护理论。他进入它内部是为了推翻它。然而一旦进入它内部，不管他（多少次）使它的多少范畴遭到破坏，它的结构却完好无损。根据政治经济学所假定的前提，就有可能以这种方式把经济活动抽象出来，从中发展出关于社会的基层（first-order）科学。更确切地说，马克思……并不是在政治经济学的结构之内而是在它的前提之内提出了一种反结构。这里的假定就不再是人们的自身利益，而是人们要听命于它的那种资本的逻辑和形式；资本是肆行无忌的，它不是慷慨的利益捐赠者而是剩余劳动的盗用者；宗派"利益"被当作敌对阶级而揭露；而矛盾则取代了总体的进步。但是其结果却不是"政治经济学"被推翻了，而是另一种"政治经济学"。[因此，]马克思主义在其发展的一个关键阶段是以政治经济学的范畴为标志的：其中首要的是"经济"的观念，它作为基本活动能以这种方式从中分离出来，并成为科学——这种科学所揭示的规律的运行支配着非基本活动——的对象……马克思经由一条无形的概念线索从资本（政治经济学的抽象，这是他有的概念）转向资本主义（"复杂的资产阶级的体系"），即整个社会……但是整个社会还包括许多活动和关系（权力的、意识的、性的、文化的、规范的），这些活动和关系却成了与政治经济学毫不相干的东西，政治经济学中没有这些术语……政治经济学，包括马克思的反结构，没有这些术语——它出于分析的科学的考虑而有意地排除了这些术语；但是如果我们想去理解社会和历史，这些方面就立即具有本质的意义。政治经济学的术语中有使用价值、交换价值、货币和剩余价值，但却没有规范的价值。（《理论的贫困和其他论文》[伦敦，1978年]，第252—256页，第356页，着重号是原有的。） 383

[118] "地租"，第120页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第四十二卷，第89页]。

[119] 同上，第124页[中文版同上，第93页]。因此，需要指出的是，在这里我并不认为马克思接受了某种关于人的本质的功利主义说明。从我的观点中引申不出这一结论。就意识形态方面而言，马克思本质上是一个激进的人道主义者，因为他所设想的关系模型远远不是功利主义的。另一方面，从其预定前提上说，他是一个理性主义的集体主义者，而这正是因为他相信，在资本主义社会里，人的本质的异化使人服从于经济规律的强制。在后来，马克思

谈到功利主义流派的创始人J. 边沁时，他强调了他对人的本质与他关于社会行为的预设前提两者之间的关系的历史的态度。

> 如果我们想把这一原则运用到人身上来，想根据效用原则来评价人的行为、运动和关系等等，就首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。但是边沁不管这些。他幼稚而乏味地把现代的市侩，特别是英国的市侩说成是标准的人。凡是对这种标准的人和他的世界有用的东西，本身就是有用的。他还用这种尺度来评价过去、现在和将来。(《资本论》，第1卷[1867，莫斯科1962]，第609页，注解2[中文版参见《资本论》第一卷，《马克思恩格斯全集》第二十三卷，第669页注释63]。)

384

马克思部分地接受了政治经济学的逻辑，所以他承认在资本主义社会中行动是功利主义的；但他并不像边沁那样把这种狭隘的标准应用于资本主义之前或之后的社会。甚至他也不认为在任何历史时期功利主义行动本身就具有合法的认识论上的地位。(如前所述[第一卷，第三章，2.1]，边沁的功利主义是关于行动的工具主义观点的唯一变种。马克思在对资本主义中的行为采取一种完全是理性主义的观点的并不一定非要接受快乐原则不可。)

杜蒙(上文注释117)在他关于马克思对个人的合理性的看法的其他深刻论述中，并没有充分强调马克思关于人的本质的类的潜能与它在现代世界的异化状况的见解之间的区别。其结果是，他给出这种错误的印象，即：因为马克思将功利主义的预设前提并入其社会理论中，所以他接受了政治经济学本身的非道德原则。在杜蒙的分析中，这一问题最终是与他没有将行动问题与秩序问题区别开来有关的，我在第三章的结语中将对此作进一步的讨论。

[120] 同上，第121页[中文版第90页]。

[121] 同上，第120页[中文版第89—90页]，着重号是本书作者所加。

[122] 马克思，“资本利润”，《经济学哲学手稿》(第85—102页)，引文见第98页[中文版第72页]。

[123] 同上，第102页[中文版同上第74页]。

[124] “劳动工资”，第83页[中文版同上，第60页]，着重号是原有的。

[125] 同上，第70页[中文版第50页]。

[126] “地租”，第109—111页[中文版同上，第79—81页]。

[127]“劳动工资”,第 70 页[中文版同上,第 49 页]。

[128] 同上,第 75 页[中文版同上,第 54—55 页]。

[129]“资本利润”,第 85 页[中文版同上,第 62 页],着重号是原有的。

[130] 我把社会认识论与一般认识论区别开来是想说明,一个理论家在其抽象的认识理论方面或许会承认主观性的重要性,然而正是手段与目的之间的具体关系——无论行动是完全地效用性的还是或多或少地规范性的——产生了相应的社会理论的认识论。关于这个问题的进一步讨论,见第一卷,第一章,第 1 节。

[131]“私有财产与共产主义”,第 156 页[中文版参见马克思,《经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第四十二卷,第 120—121 页]。

[132]“异化劳动”,第 131 页[中文版同上,第 100 页]。

[133] 同上,着重号是本书作者所加。

[134] 同上,删掉了着重号。

[135] 同上,第 126 页[中文版同上,第 95 页]。

[136]“私有财产与共产主义”,第 159 页[中文版同上,第 123 页]。着重号有改动。 385

[137]“异化劳动”,第 125 页[中文版同上,第 93—94 页],着重号是本书作者所加。

[138] 同上,第 131 页[中文版同上,第 100 页]。

[139] 马克思早期对资产阶级与无产阶级之间的关系的这一分析所用的理论推理,与黑格尔对主人与奴隶之间的关系——这种关系也是共生的,而且从预设前提方面说,它根植于意志主义意义上的情感关系——的著名分析是密切相关的。黑格尔写道:“奴隶的行动也是主人自己的行动……主人对奴隶所作的,他也应该对自己那样作,而凡是奴隶对自己所作的,他也应该对主人那样作。”(G. W. F. 黑格尔,《精神现象学》[1807 年;伦敦,1967 年],第 236 页[中文版,商务印书馆,1981 年]、第 129 页。)

[140]“异化劳动”,第 131 页[中文版参见马克思,《经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第四十二卷,第 100 页]。

[141] 同上,第 132 页[中文版同上,第 101 页]。

[142] 同上。

[143] 同上,第 123 页,着重号是本书作者所加。

[144] 同上,第 160 页[中文版同上,第 124—125 页],着重号是原有的。

[145]“异化劳动”,第 132 页[中文版同上,第 101 页]。

[146]“私有财产与共产主义”,第 153 页[中文版同上,第 118 页]。

[147] 同上,第 159 页[中文版同上,第 123 页]。

[148] 同上,第 161 页[中文版同上,第 125 页]。

[149] 同上,第 160 页[中文版同上,第 124 页]。

[150] 例如,D. 麦克莱伦,马克思的最近的传记作家,关于这种讨论,他说:“马克思……在密密麻麻而内容丰富的几页中论述了他自己关于共产主义的思想。”(《卡尔·马克思》[上文注 40],第 118 页)

[151]“需求、生产与劳动分工”,第 176 页[中文版参见马克思,《经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯全集》第四十二卷,第 140 页],着重号是本书作者所加。

[152] 同上,着重号是本书作者所加。

[153] 阿尔都塞(参见注 14),第 32—34、37—39、153—160、167—168 页。

第　三　章

[1] 马克思与恩格斯于 1844 年 9 月首次在巴黎会见。《神圣家族》完成于该年 12 月并于次年 2 月出版。它主要是马克思写的,恩格斯参与了有限的合作。1845 年春,马克思来到布鲁塞尔,在那里他花了几个月时间研读法国的有关经济和社会史方面的文献。当恩格斯在 4 月到布鲁塞尔时,马克思已经理出他对历史的经济学解释的大致线索。恩格斯在后来回忆说,“我在布鲁塞尔重新会见马克思时……他已经把这个思想整理出来,并且用几乎像我在上面的叙述中所用的那样明晰的语句向我说明了”(《共产党宣言》1888 年英文版序言,《马克思恩格斯选集》第一卷,第 29 页)。1845 年夏天,马克思和恩格斯在英国旅行了六个星期。他们在曼彻斯特阅读英国政治经济学方面的著作(包括激进主义的和自由主义的)。在 1845 年 9 月与 1846 年 8 月间,他们合写了《德意志意识形态》。他们写这部著作,首先是想回答德国社会主义者对《神圣家族》的持续的批判,尤其是否定的批判,其次是因为他们感到需要将他们所获得的新的经济和社会知识系统化,并对马克思已经形成的观点予以正式的表述。当马克思于 1847 年着手写他的答复普鲁东的著作——即出版于当年的《哲学的贫困》——时,他已经开始与共产主义的工人组织以及有政治立场的知识分子进行积极交往和合作了。很显然,根据恩格斯的论述和历史的事实,我们可以证明马克思是他与恩格斯合写的著作的主要作者;我将

386

在此意义上考察马克思。参见 D. 麦克莱伦,《卡尔·马克思》(纽约,1973年),第 137—188 页。当然,这并不是说,恩格斯没有起到必要的作用。

[2] 马克思和恩格斯,《德意志意识形态》(1847 年;纽约,1970 年),第 105 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 275—276 页]。

[3] 同上,第 65—66 页[中文版同上,第 54 页]。

[4] 同上,第 64 页[中文版同上,第 52 页]。

[5] 同上,第 105 页[中文版同上,第 276 页]。在《神圣家族》(洛伊德·D. 伊斯顿与库特·H. 古达特(编),《青年马克思论哲学与社会》[纽约,1967 年],第 361—398 页)中,马克思赞许地引用了边沁的《惩罚和奖赏的理论》(第三版;巴黎,1826 年);在这部著作中,边沁——用马克思的话来说——"驳斥'政治意义上的普遍利益'"(第 398 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 170 页])。如果将边沁的古典的功利主义观点与马克思在《德意志意识形态》中的国家理论——我在第 1.1 节中对它已作了说明——进行比较,那么他们的一致就很清楚了。下面这段话是马克思从边沁的著作中引述的:

> 个人利益必须服从公共利益。但是……这是什么意思呢?每个人不都是像其他一切人一样,构成社会的部分吗?你们所人格化了的这种公共利益只是一种抽象:它不过是个人利益的总和……个人利益是唯一现实的利益。(出处同上,着重号是本书作者所加。)

很显然,马克思和边沁遵循同样的逻辑,他把普遍利益作为一种非现实的存在而拒斥了,他认为它仅仅存在于思想中,而只有具体的、物质的利益才是实际存在的。当然,尽管边沁本人在别处采取的是某种较有反个人主义色彩的观点,但他主要还是着眼于个人的,而马克思则从经验出发用阶级取而代之。

[6] 马克思,《德意志意识形态》,第 54 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》,第 38 页]。

[7] 同上。

[8] 同上,着重号是原有的。

[9] 同上,第 80 页[中文版同上,第 70 页]。

[10] 同上,第 79—80 页。

[11] 同上,第 80 页。

[12] 同上,着重号是原有的。
[13] 同上,第 106 页[中文版同上,第 377 页]。
[14] 同上,第 57 页。
[15] 同上,第 52 页,着重号是原有的。
[16] 同上,第 99 页,着重号是原有的。
[17] 同上,第 108 页。
[18] 同上,第 42 页,着重号是原有的。然而,这并不是说,马克思此时已接受了某种简单的唯物主义认识论。他仍然把“人”看作是有目的的,但是毫无疑问,由于社会方面的原因,这种目的性因为人不得不只关心其生存和手段而被扭曲了。这就产生了这样的问题,即:马克思在别的重要论述中是否也像这样认为“异化”实际上是资本主义历史阶段所特有的。我将在下面进一步探讨这一问题。
[19] 同上,第 42 页。
[20] 同上。
[21] 同上,第 50 页。
[22] 同上,第 42 页。
[23] 同上,第 50 页。
[24] 同上,第 54 页。
[25] 同上。
[26] 马克思,“致 P. V. 安年柯夫的信”,布鲁塞尔,1846 年 12 月 28 日,马克思,《哲学的贫困》(纽约,1963)“附录”,第 180 页[中文版见《马克思恩格斯选集》第四卷,第 320—321 页]。
[27] 例如,见《德意志意识形态》,第 361—398 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 56—69 页],以及《哲学的贫困》,第 135—144 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 166—167 页]。
[28] 马克思和恩格斯,《神圣家族》,见伊斯顿与古达特(编),第 379 页,参见上文注 5[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 105 页],着重号是原有的。关于马克思早期对“枷锁”的隐喻的反语用法,又见《德意志意识形态》,第 41 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 22 页]。
[29]《神圣家族》,第 379 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 105 页]。
[30]《神圣家族》(莫斯科,1956),第 160 页(德文版《马恩选集》[柏林,1962],第 2 卷,第 126 页)。

[31]《神圣家族》,见伊斯顿与古达特(编),第 382 页,着重号是原有的。

[32]《德意志意识形态》,第 58—59 页。

[33] 同上,第 61 页。

[34]《神圣家族》,第 364—365 页。

[35]《哲学的贫困》,第 125 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 157 页]。

[36]《神圣家族》,第 375 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 100 页]。

[37] 同上,第 377—378 页。

[38] 同上,第 383 页。

[39]《德意志意识形态》,第 37 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 15—16 页]。为避免误会我在这里的意图,我必须指出,批评马克思对这些批判的德国唯心主义者们的抨击,并不等于说这些唯心主义者们自己的理论就一定是正确的。虽然我在这里所提到的这些唯心主义观点本身在相当程度上是正当的,但它们往往不过是一个一般理论构架的一部分——而这一构架从总体上说是失之偏颇的。不过,马克思对这些观点的批判同样是不正确的,因为他不容许在行动与秩序的规范成分有任何自主性,他摒弃了他本人曾极力推崇的那些主张。虽然马克思此时对过分地反唯物主义的理论较为敏感,但他本来是可以从多元主义的立场来批判德国唯心主义的。 388

[40]《神圣家族》,第 367 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 44—45 页]。

[41]《德意志意识形态》,第 53 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 37 页]。马克思一方面对异化作了这样的历史的说明,在这一说明中资本主义生活的特殊性质被用来证明某种彻底的自然主义和唯物主义的理论;另一方面在《德意志意识形态》中别的地方又提出关于人类生活的另一观点,这种观点认为人类首先考虑到的总是生产工具的使用和生存资料的获取——在这两者之间有着明显的矛盾。似乎可以说,马克思在这里认为异化是人类历史与生俱来的;按照这种说法,上述矛盾就可以消除。然而,我们有好些理由来否定这种可能性。第一,生产工具的使用和对生存资料的关心同样是原始共产主义的零剩余时期的特征,而马克思和恩格斯往往把这一时期看作是共产主义的“类”生活(“species”life)和非异化状态的存在的一种雏形。第二,虽然马克思承认异化与劳动分工本身是同时发展的,但工具的使用和生存的本能严格说来是先于所谓劳动分工的。第三,马克思在好几处说,相对于资本

主义社会,封建主义社会是比较重视人格的和异化程度较轻的,而资本主义社会则是唯一一个这样的历史时期——在这一时期,产生了一种完全是为了非人格化的交换的经济,产生了完全工具性、手段化的行动。虽然通过说明异化的不同形式和不同程度可以消除上述矛盾,但马克思本人从未这样做。这种深刻的矛盾存在于马克思的著作中,表明马克思已经在与多元主义的社会学立场相反的方向上走得够远了——它产生了人类历史的现实是否完全是手段化的和工具化的这个幽灵。这一历史的回顾有助于说明解释者们何以完全忽视马克思晚期著作中的异化概念,因为如果意识从来就没有主观的成分,那就不必了解这样一个过程——通过这一过程,意识转化为它的技术-工具主义的现存形式。

[42]《神圣家族》,第 390 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 166 页]。

389 [43]《哲学的贫困》,第 51 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 94 页]。

[44] 例如,见《神圣家族》,第 362 页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 38—39 页];《哲学的贫困》,第 81 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 118—119 页];和"致安年柯夫的信"(上文注 26),第 186 页[中文版见《马克思恩格斯选集》第四卷,第 325 页]。

[45]《神圣家族》,第 363 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 39 页]。

[46]《哲学的贫困》,第 65、69 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 103、106 页]。

[47] 同上,第 166—168 页。

[48] 同上,第 41—42 页。对于这一段话所体现的马克思的理论方法的方面,我在后面关于《资本论》的讨论中将作更为详细的考察。

[49]《神圣家族》,第 363 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 44 页]。

[50] 同上。

[51]《德意志意识形态》,第 53 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 37 页]。

[52] 同上。

[53] 同上,第 93 页;参见第 56、86 页。

[54]《神圣家族》,第 370 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 45 页]。

换言之,不应该认为马克思在这些著作中已经对共产主义大致作了纯粹经济

学的设想，并进而推论稍后的《共产党宣言》标志着他完全放弃了关于类存在以及自我精神转化的人道主义信念。这一点在马克思的更晚得多的《哥达纲领批判》(1875年)——我在本卷的后面将对它作一些讨论——中是十分清楚的。在这一晚期著作中，马克思写道，共产主义的初级阶段的分配原则仍然是"各尽所能，按劳分配"；这就是说，在马克思看来，在革命后的社会的第一阶段，物质刺激、交换关系和功利计算仍然是社会秩序的实质方面，它们不过是发生在一个更具有平等主义色彩的社会结构中罢了。只有高级阶段的分配原则——"各尽所能，按需分配"——才成其为非异化状态的社会条件。在这一社会中，利他主义和道德，而非功利计算，将构成劳动和社会组织的基础。

尽管马克思晚期的这一分析为他的一贯的人道主义提供了更为准确的说明，但这一分析决没有改变他关于为实现社会主义而进行斗争的那一早期阶段——包括资本主义社会和革命后第一阶段——的客观主义观点。相反，它再一次表明，我在谈到马克思的理论转变时所说的那种向共产主义的转变的确已经发生了。

[55] 同上，第368页，着重号是原有的。

[56]《德意志意识形态》，第56页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷，第40页]，着重号是原有的。

[57] 同上，第92页，着重号是本书作者所加。

[58]《神圣家族》，第368页[中文版见《马克思恩格斯全集》第二卷，第45页]，着重号是原有的。

[59]《德意志意识形态》，第56—57页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷，第40页]，着重号有改动。

[60] 同上，第82页。

[61] 同上，第70页。

[62] 同上，第46页；参见第69—70页。

[63] 同上，第70页。

[64] 同上，第82页，着重号是本书作者所加。

[65]《哲学的贫困》，第172页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷，第196页]。

[66] 同上，着重号是本书作者所加。

[67] 同上。

390

[68] 同上。

[69] 同上,第 173 页。

[70] 同上,第 175 页。此处马克思是引用 G. 桑,《扬·瑞日卡》:“不是战斗,就是死亡,不是血战,就是毁灭。问题的提出必然如此。”

[71] N. J. 斯梅尔瑟在为他的马克思著作选集《卡尔·马克思论社会和社会变迁》(芝加哥,1973 年)写的导言文章中,试图强调马克思理论的严密的逻辑一致性,见第 vii—xxxvii 页。

[72] 关于在社会理论中残余范畴的性质和动能的最好的论述,见 T. 帕森斯,《社会行动的结构》(纽约[1937 年],1968 年),第 16 页以及第 16 页之后。

[73] 同上,第 77 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 62 页]。

[74] 同上。

[75] 同上,第 71 页。

[76] 同上,第 87—88 页。

[77] 正如马克思和恩格斯在《共产党宣言》1872 年德文版序言中所说的:“不管最近二十五来的情况发生了多大的变化,这个《宣言》中所发挥的一般基本原理整个说来直到现在还是完全正确的。”(《选集》(上文注 1),第 1 卷第 21 页[中文版见《马克思恩格斯选集》第一卷,第 228 页])

或许我应该再次指出,恩格斯本人声明《共产党宣言》的构架是属于马克思一个人的。恩格斯在为《共产党宣言》1883 年德文版写的序言中说,“《宣言》中始终贯彻的基本思想……完全是属于马克思一个人的。”(同上,第 232 页)在为 1888 年英文版写的序言中,他又说,“虽然《宣言》是我们两人共同的作品,但我终究认为必须指出,构成《宣言》核心的基本原理是属于马克思一个人的。”(同上,第 28 页)

[78] 马克思和恩格斯,《共产党宣言》(1848 年),《选集》(上文注 1),第 1 卷第 34—65 页,引文 36[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 468 页]。

[79] 同上,第 37 页。

[80] 同上,第 36 页。

[81] 同上。

[82] 同上,第 44 页。

[83] 同上,第 36 页。

[84] 同上。

[85] 同上,第 34 页。马克思与恩格斯,《共产党宣言》(慕尼黑,1969),第 48 页;

下文将缩写为《宣言》。凡英文译文有改动的地方，将注出德文原文。

完整的句子还包括前面的从句，“在过去的各个历史时代……”换言之，马克思在这里的意思既涉及我所强调的预设前提——社会是由工具主义形式的集体主义秩序约束的，也涉及命题陈述。他想说明相对于资本主义社会而言，前资本主义社会的秩序是如何形成的：在过去的前资本主义社会，这种等级制度的和集体主义的秩序要复杂得多。

[86] 马克思与恩格斯，《宣言》(上文注 78)，第 34 页。

[87] 同上，第 41 页。

[88] 同上。

[89] 同上，第 37 页。

[90] 同上，第 41 页。

[91] 同上，第 36 页(《宣言》，第 50 页)。

[92] 同上，第 35 页。

[93] 同上。

[94] 对马克思的行为和意志概念与他关于历史的具体理论之间的关系，亨利德·曼(Henri De Man)于 1927 年作了有说服力的论述，例如，在下面这段话中：

> 关于历史的每一个范畴的解释都是对意志的理智的辅助建构；这种建构被提升到了终极原因的高度，这一现象的首要目的是行动。如果马克思主义选择经济范畴作为社会进化的原因，那只不过意味着在马克思主义者看来，他们的主要任务应该是使经济的动机发生作用，以便实现他们对未来的设想。意志的目的决定了知识的形式。对原因的名义上的客观认可只是对动机的主观评价的幻象罢了……相信经济的**原因**从根本上说就是相信经济的**动机**。意志是理论的起点……如果我们把经济的原因看作是最初的原因，那只是意味着……生活在社会中的人的意志最终是由经济利益方面的动机决定的。(《社会主义心理学》[纽约，(1926 年)1928 年]，第 357、362 页，着重号是原有的。)

在德·曼看来，这种对于经济动机的认可具有非历史的性质；对这一点，我是不敢苟同的。有些马克思主义可能是经济享乐主义的，但马克思本人却不是的。而且，德·曼如此有说服力地论述的工具化行为与客观的历史之间的关

系只有在一定的历史时期——在这一时期异化本身起支配作用——才能维系。

[95] 马克思与恩格斯,《共产党宣言》,第35页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第467页]。

[96] 同上,着重号是本书作者所加。

[97] 同上。

[98] 同上。

392 [99] 同上,第37页。

[100] 同上,第40页。

[101] 同上。

[102] 同上,第39页。

[103] 同上,第45页。

[104] 同上。

[105] 同上。

[106] 同上,第42页。

[107] 同上,着重号是本书作者所加。

[108] 同上,第54页(《宣言》,第70页)。英译者添加的“被环境的力量所强迫”(着重号系作者所加)给原文增加了一种不必要的但有力的特征。

[109] 同上,第42页。

[110] 同上,第43、45页。

[111] 同上,第45页。

[112] 同上,第44页;参见第54页。

[113] 同上,第48页。

[114] 同上,第55页,着重号是本书作者所加。

[115] 同上,第56—57页(宣言,第74页)。

[116] 同上,第60页,着重号是本书作者所加。

[117] 同上,第58页。

[118] 同上,第62页。

[119] 同上,第44页。

[120] 同上,第43页。

[121] 同上,第46页。

[122] 例如,D. 贝尔提出了这种观点,见“马克思主义的人道主义探究”(In

Search of Marxist Humanism),《俯瞰》(*Survey*),第 32 期(1960 年 4—6 月),第 21—31 页。

[123]《共产党宣言》,第 36 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 468 页]。

[124] 同上,第 40 页。

[125] 同上,第 40、49 页。

[126] 同上,第 54 页。

[127] 同上,第 47 页。

[128] 同上,第 53—54 页。在马克思的晚期著作中,我们看不到任何关于与产生这一利他主义的自由联合有关的那种社会过程的详细阐述。《哥达纲领批判》对共产主义的功利主义阶段与非功利主义阶段作了十分明确的区分,但是即便是在这里,也没有作这样的论述。其原因不外乎是,任何这样的分析都将使马克思涉及一种反工具主义的社会学理论,而这将使他回到他的早期著作的所谓唯心主义理论中。

[129] A. 吉登斯,《资本主义与现代社会理论》(剑桥,1971 年),第 vi—xv、185—190 页。

[130] D. 阿特金森,《正统的共识和激进的抉择》(纽约,1972),第 41 页,着重号是本书作者所加。

393

[131] B. 奥尔曼,《异化:马克思关于资本主义社会中的人的概念》(剑桥,1971 年),第 202 页,着重号是本书作者所加。

[132] S. 阿维勒里,《卡尔·马克思的社会与政治思想》(剑桥,1968),第 42 页。

[133] 奥尔曼认为,要说明马克思的晚期著作从根本上背离了他的早期理论,必须满足这样三条标准:

> 第一,必须证明马克思意识到这种背离,他切实并明确地把他的早期观点看作是错误的。第二,必须证明马克思在晚期著作中对他在早期著作同意或不同意的观点持相反的态度。第三,必须证明一些早期的重要概念在晚期不再使用了。(《异化》,第 xiii 页。)

在奥尔曼看来,这三条标准都未能满足。相反,我却认为,我在前面的分析已经表明这三点都是毫无疑问的。

[134] 关于这个问题的总的论述,见本套著作第一卷,第三章,第 1 节和第 2.1

节(关于我对“社会学认识论”这一术语的使用,见第一卷,第三章,注释 133)。

[135] 吉登斯(上文注 129),第 21 页,着重号是本书作者所加。

[136] 同上,第 13 页。

[137] 阿维勒里(上文注 132),第 38—39 页。

[138] 同上,第 39 页。

[139] 奥尔曼(上文注 131),第 114 页。

[140] 吉登斯(上文注 129),第 24—34 页。

[141] 同上,第 16 页。

[142] 同上,第 19 页。

[143] 阿维勒里,第 69 页。

[144] 同上,第 81 页。

[145] 同上,第 256 页。在这里我必须提到一种“解释”。阿维勒里简单地将马克思的“哲学体系”方面同马克思“未能与他的哲学前提相联系”的“较为具体的论述”方面区别开来。他认为,具体的论述不过是“产生于他的[马克思的]一般的社会-政治的直观”。(同上,第 256 页。)这种论点再次表明阿维勒里没有将哲学推论与社会学推论作出区分。在哲学理论与纯粹具体而直观的理论之间无疑还存在着社会学理论,这种理论较诸哲学有更多的经验成分,而较诸直观则更具有分析的色彩和体系的意味。

[146] 奥尔曼,第 239 页。

[147] 同上,第 240—241 页。

394 [148] 同上,第 242 页。

[149] 有趣的是,阿特金森像奥尔曼一样也不得不考虑到残余范畴。如前所述,阿特金森宣称,马克思把主观外化看作是物质力量的根源。然而,他实际上不可能用异化理论来解释为什么无产阶级没有掀起革命,因为在 1844 年末,马克思已经转向一种关于经验的冲突和合作的纯粹工具主义理论上来。因此,阿特金森转而求助于马尔库塞的受弗洛伊德启发的对虚幻意识及其内化的分析;他认为马尔库塞“试图以某种方式发展马克思的理论——如果马克思没有在弗洛伊德对社会理论作出其卓越的贡献之前死去的话,那么我们可以指望马克思也会以这种方式发展他自己的理论的”(阿特金森[上文注 130],第 36—37 页,参见第 37—40、60—65、115—126 页)。但是,阿特金森转向弗洛伊德主义思想这一事实却正好表明,马克思关于虚幻意识的理论事实上与马尔库塞提出的那种弗洛伊德主义是截然相反的。

[150] 贝尔(上文注 122),第 26 页。

[151] 贝尔在一处承认,晚期马克思仍然把消灭劳动分工(因而消除异化)看作是可能的,但他把马克思的这种看法斥为“空想”;他认为马克思着重强调的财产国有化才是实现共产主义的关键。但是问题也正在于此。马克思的看法现在看来是空想的,因为当他在意识形态上还相信可以消除异化时,他关于共产主义转化的工具主义描述却使消灭异化成为不过是物质变化的附带结果罢了。像那些受新左派启发的解释者们一样,贝尔——虽然是出于相反的意图——将马克思在预设方面的推理与他的意识形态合并了。近来的分析者们试图从马克思在意识形态上的人道主义推出他的意志主义的预设前提,而贝尔则试图从马克思的工具主义的预设前提推出他在意识形态上的反人道主义。

[152] L. 阿尔都塞,“马克思主义和人道主义”,《保卫马克思》(伦敦,1969),第 230 页,着重号有改动。

[153] 同上。

[154] 同上,第 230 页,注释 7。

[155] 阿尔都塞关于认识论的断裂的论述,同上书,第 32—34、37—39、153—160、167—168 页。

[156] 把 1845 年作为这种假想的断裂的标志,只不过进一步表明阿尔都塞的说法的武断性。马克思早在 1842 年就已经接受某种关于行为的工具主义观点——用阿尔都塞的话来说,即某种“理论上的反人道主义”(同上,第 230 页)。在其早期著作中,这种新的观点一直与他的更具意志主义色彩的理论相冲突。1845 年不过是标志着马克思终于结束了他在理论上的模棱两可罢了。

[157] H. 马尔库塞,《理性与革命》(波士顿,[1941 年]1960 年),第 273—274 页。

395

[158] 同上,第 304 页。

[159] 同上,第 302 页。

[160] J. 哈贝马斯,“作为社会理论的知识论的概念”,《知识与人的旨趣》(1968 年;波士顿,1971 年),第 43 页。

[161] 同上,第 44 页。

[162] 同上,第 53 页。

[163] 甚至哈贝马斯在批判马克思的工具主义时对马克思的解释也是模棱两可的,因为断言马克思把实践与劳动等同起来是马克思的工具主义导向不过是一种比喻的说法。一方面,马克思并不认为前资本主义的劳动一定是工具

性的,因为他相信这种劳动还允许在生产对象时有某种主观性的成分进入其中。另一方面,马克思并不认为资本主义社会中的工具化行为仅仅局限于劳动方面,他把它扩展到该社会的一切行为和关系中。因此,问题并不在于马克思由于把实践与劳动等同起来就采取了某种工具主义、技术主义观点,而在于他从一般层次上把行动看作是工具化的而把资本主义社会中的实践与劳动等同起来。

[164] 帕森斯最先以系统的方式对这种“功利主义的两难推理”的性质作了总的论述,见我之前在本书第一卷第一章第3节的说明。在那里我已表明,我在此处提到的“理性主义传统”并不是在理性主义-经验主义之争中出现的那种理性主义,在那里“理性主义的”立场意味着演绎推理。我所说的理性主义传统是指社会理论中的,它假定了行动是一种工具性的和纯效用性的操作。

[165] 下面关于思想史的说明,多见诸一些解释性的著作,这些著作如:E. 哈列维,《哲学激进主义的兴起》(1901—1903年;纽约,1972年);T. 帕森斯,《社会行动的结构》(纽约,[1937年]1968年);H. S. 休斯,《意识与社会》(纽约,1958年);和N. 安南,《英国政治思想中的实证主义的奇异力量》(伦敦,1959年)。然而,在一些重要的方面我是不同意这些著作中的观点的。

[166] 为了避免在这个常常是模棱两可的问题上陷入混乱,在这里我必须重申——与我在前面第一卷中的说明相一致——对于霍布斯来说,“秩序问题”涉及两个方面的问题,即社会和谐与平衡的问题以及与之相对的模型——原子论的社会关系的问题;其实这两个方面的问题在分析上是不同的。洛克也作了同样的合并。因此,为讨论方面起见,我不再坚持把这两个方面区分开来。在关于秩序的预设问题上,霍布斯采取了一种集体主义观点;他还假定,没有这种集体主义力量,社会平衡是不可能的。而正因为洛克相信没有集体主义秩序也能实现社会平衡,所以他在预设的意义上,也即在秩序作为一种模型的意义上,对秩序问题作了一种个人主义说明。虽然在这里作这种区别似乎有些多此一举,但他们在当代社会学理论中仍有巨大影响,例如,当代马克思主义者对秩序问题的解决是与他们十分强调社会冲突这一点是分不开的(参见第一卷第三章)。

396

[167] J. 洛克,《第二篇政府论》(1690年;印第安纳波利斯,1952年),第6页。

[168] T. 霍布斯,《利维坦》(1651年;纽约,1962年),第98页。

[169] 虽然马克思与理性主义传统的联系在这一章的讨论中已得到充分证明,但我们还可以从马克思本人那里得到这方面的证明。

在1844年至1847年的转变时期，马克思在向德国唯心主义妥协的同时，又热切地转向法国和英国的唯物主义思潮。在《德意志意识形态》中，他在表面上考察工业革命对于那种强调合理行为和剥削秩序的社会理论的影响的同时，却实际上——毋庸置疑——在追溯他自己的思想观点的世系。

> 功利和剥削的理论的成就以及这种理论的不同阶段，是和资产阶级发展的不同时期有密切联系的……霍布斯和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展(他们两人都曾经有一个时期在荷兰)，而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动……在爱尔维修和霍尔巴赫的学说里，这种理论，按其实际内容来说……仅仅是另一种表达方式，它主要是一种想把一切关系归结为剥削关系的愿望，想从人们的物质需要和满足这些需要的方式来解释交往的愿望，还很难说是这种愿望的实现……在爱尔维修和霍尔巴赫面前，不仅已经出现了英国的理论和英国资产阶级的已有的发展，而且还出现了正为自己自由发展而斗争的法国资产阶级……所有这些前提，再加上法国人一般所具有的比较通达的特征，使爱尔维修和霍尔巴赫的理论带有独特的无所不包的特征，但同时使它失去了我们还可以在英国人那里找到的实证的经济内容。在英国人那里，理论是单纯地肯定事实，可是在法国人那里，却变成了哲学体系。我们从爱尔维修和霍尔巴赫那里看到的这种没有实证内容的一般观点，是同最初表现在边沁和穆勒学说里的充实的内容有本质区别的。
>
> 爱尔维修和霍尔巴赫所忽略的剥削理论的内容，被霍尔巴赫的同时代人——重农学派所发展和系统化了；但是……他们当了封建主义观点的俘虏，以致认为地产和农业劳动是决定整个社会制度的[生产力]。
>
> 剥削理论在英国通过葛德文，特别是通过边沁获得了更进一步的发展；随着资产阶级在英国和法国日益得势，边沁把法国人所撇开的经济内容又逐渐拣起来了……最后，我们在穆勒的学说里可以看到，功利论和政治经济学是完全结合在一起了。(马克思和恩格斯，《德意志意识形态》[上文注2][中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷，第481—483页]。)

397

我们想起，也正是在马克思回顾这一思想史的时候，他第一次提出了一种理论，这种理论“从人们的物质需要和满足这些需要的方式”来解释个人之间的互动，并赋予一般的剥削理论以极为具体的经济内容；因此很显然，马克

思这里所说的思想家们正是他视之为他的重要的思想先辈的那些人。也正是在这同一论述中,他承认功利主义理论的反个人主义思想为他提供了一般原则:“在政治经济学里已经提出了一种思想:主要的剥削关系是不以个人意志为转移的,是由整个生产决定的,单独的个人都面临着这种关系”(同上,第113页)。与此同时,马克思又认为,甚至边沁主义的功利主义也忽略了至关重要的经验事实,因为它在意识形态上是承认现状的。

功利论局限于资产阶级的条件,因此,它所能批判的仅仅是那些从以往的时代遗留下来的、阻碍资本主义发展的关系。因此,虽然功利论也发现一切现存关系和经济关系之间的联系,但只是有限度的。(出处同上。)

在这种传统的历史发展中马克思自己的地位就十分清楚了:因为他是与新兴的无产阶级相联系的,所以能够用一种无局限性的并且因此在经验上更精确的方式来说明“一切现存关系和经济关系之间的关系”。

在《神圣家族》中,马克思尤其强调他与18世纪法国唯物主义的关系;他说,“巴贝夫主义者是粗鲁的、不文明的唯物主义者,”但是“成熟的共产主义也是直接起源于法国唯物主义的”。(伊斯顿与古达特[上文注28],第395页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第167页],着重号是原有的。)

这种唯物主义正是以爱尔维修所赋予的形式回到了它的祖国英国。边沁根据爱尔维修的道德学建立了他那正确理解的利益的体系,而欧文则从边沁的体系出发去论证英国的共产主义。(同上,着重号被删掉了。)

398 事实上,马克思在该书的末尾引用了爱尔维修、霍尔巴赫和边沁的著作中的重要段落,其大意是说,集体主义本来就会产生批判的和改良主义的意识形态(同上,第396—398页)。

在《哲学的贫困》中,马克思对英国激进主义即边沁主义的政治经济学抱有一种挽歌式的态度;作为普鲁东的错误的一种纠正,他引述了6页J. F. 布雷的“杰作”,《劳动的弊害及其消除》(1839年),这一引述是接着下面这段话的:

只要对英国政治经济学的发展有一点了解,就不会不知道,这个国家所有的社会主义者在各个不同时候几乎都提倡过平均主义地应用李嘉图的理

论。我们可以给普鲁东先生指出如下一些著作:霍吉斯金的《政治经济学》(1827年),威廉·汤普逊的《对最有利于人类幸福的财富分配之原则的探讨》(1824年),托·娄·埃德蒙兹的《实践的道德的和政治经济学》(1828年)等等,这一类著作的名称还可以写上四页。现在我们且来听听一位英国共产主义者布雷先生是怎么说的。(马克思,《哲学的贫困》[上文注26][中文版参见《马克思恩格斯全集》第四卷,第100页],着重号被删掉了。)

人们通常将这样三种思想传统——法国社会主义,英国政治经济学和德国唯心主义——与马克思的思想历程联系在一起。我认为,只有前两种,对于马克思关于资本主义的社会学的预定原则来说才是决定性的。而黑格尔的影响乃使马克思避免了将这种预定原则过分简单地应用于其法国的或英国的形式中。别的姑且不论,这种影响在马克思对他自己关于资本主义的理论所持的历史的观点中是显而易见的。因为他采用了德国浪漫主义中的类存在和异化的观念,所以他可以对他的理论持一种较有历史主义倾向的态度,并认为工具主义逻辑在他的理论中只适用于有限的时期。

这种被边沁令人讨厌地大肆渲染的相互剥削的理论,早在我们这一世纪的初期,就可以认为是上一世纪的一个已经过去的阶段;关于这一点,黑格尔在"现象学"中作了证明……把所有各式各样的人类的相互关系都归结为唯一的功利关系,看起来是愚蠢的。这种看起来是形而上学的抽象之所以产生,是因为在现代资产阶级社会中,一切关系实际上仅仅服从于一种抽象的金钱盘剥关系……功利关系[意味着]我是通过我使别人受到损失的办法来为我自己取得利益(exploitation de l'homme par l'homme[人剥削人]);其次……我从某种关系中取得的利益总是和这种关系相异的,正像……人们对每种能力所要求的是与它相异的产物;这是一种由各种社会关系所决定的关系,而它恰就是功利关系,所有这一切的确就是资产者那里的情况。(马克思和恩格斯,《德意志意识形态》,第109—110页[中文版见《马克思恩格斯全集》第三卷,第478—480页],着重号是本书作者所加。)

黑格尔还决定性地使马克思反对唯物主义的直线性,使他相信,历史发展和社会运动遵循着正、反、合的辩证途径。所以在马克思看来,甚至最消极的经验后果也能为积极的转化——"在其背后"——积蓄力量。

399

当代对马克思的主观化解释，是通过过分强调黑格尔对他的影响并忽视理性主义传统在其思想发展中的作用而实现的。具有讽刺意味的是，这种解释方法可以说是一种“理论的遁词”，它以某种有趣的方式类似于洛克对霍布斯的修正，因为它试图在不明确地改变马克思的核心理论原则的前提下削弱他的工具化合理性的后果。这种做法的真正受害者并不是“激进主义思想”，因为按照在现今的讨论中流行的标准，这种在某个幌子下将马克思主观化所遵循的方向是朝着一个更好的社会理论的。毋宁说，真正的受害者是理论推理本身。正是理论推理本身在近来解释的发展中受害不浅，因为将马克思的思想主观化的企图似乎已经使解释者们歪曲了他的实际的理论逻辑。

然而，仍有少数当代解释者们正确理解了马克思的工具主义观点，虽然他们在一些重要的方面也闪烁其词。波兰理论家 P. 兹托姆卡强调了马克思的理论的理性主义以及他对意志主义传统的拒斥，但他过于简单地调和了马克思关于政治行动主义和能动的实践的观点与他关于纯粹客观的经济的因果关系的观点(《系统与功能》[纽约，1974 年]，第 176 页)。转诸当代其他分析者，L. 杜蒙更多地注意到马克思的理论与古典政治经济学的思想之间的密切联系，以及马克思关于合理性如何产生孤立于共同体的单个行动者的观点(《从曼德维尔到马克思》[芝加哥，1977 年]，第 111—185 页)。无疑，杜蒙正确地认识到，马克思的著作成功地而不是失败地说明了经济的人，并为工具主义推理在现代社会中的持续生命力提供了主要的理论依据；但是，他并不完全明白马克思的观点的历史主义性质。由于杜蒙不清楚行动的非工具性形式规定了马克思关于前资本主义社会和后资本主义社会的理论的特征，故此他忽视了异化概念在马克思理论中的重要作用。同样，杜蒙过分强调了马克思在其关于资本主义社会的人的观点中对行为所作的个人主义解释，从而忽略了马克思从理性主义传统本身对放任主义提出的反个人主义批判。正因为他没有区别行动问题与秩序问题，所以他未能认识到，马克思即便在仍然坚持对行动作理性主义说明的时候，也可以改变他在秩序问题上的观点。相对而言，G. 波吉较为明确地强调了，马克思关于集体主义合理性的社会学是独一无二的，马克思与霍布斯之间的联系使他真正与他的思想前辈区别开来；波吉试图证明，马克思在社会理论的唯意志主义传统中是占有一席之地的——这种观点在前面的讨论中已被证明是错误的(《社会的意象》[加利福尼亚，斯坦福，1972 年]，第 148—151 页；对我刚才提到的最后这一观点，P. 科恩持赞同态度，见科恩在其《现代社会理论》[伦敦，1968 年]中第 79—81 页的论述)。

400

第 四 章

[1] 罗伯特·K. 默顿，“论中层社会学理论”，第 59—60 页，载其《理论社会学》（纽约，1967 年）；参看上书第 152 页，注 23。

[2] 阿瑟·L. 斯廷奇库姆(Arthur L. Stinchcombe)的《构造社会理论》(巴尔的摩，1968 年)，第 25 页；怀尼·波普的《涂尔干的〈自杀论〉》(芝加哥，1976 年)。波普此书无疑是这种还原论中最为精致的了。波普以最绝对的实证主义的方式认定“理论”只涉及具体的关系与命题。“理论最重要的是一种解释”，他写道，“如果它不能解释因变量的变动情况，那它就是不成功的。”(第 146 页)波普认为涂尔干的统计分析忽视了年龄、性别以及宗教的独立的影响，在他所阐述的狭窄基础上他得出结论说涂尔干的理论是不成功的。然而波普承认，由于研究了这些独立的变量，“涂尔干可能建立起了一种正确的理论”，“如果谁想推翻这种可能性的话，那就低估了涂尔干作为一位理论家所具有的技巧”(同上，着重号为笔者所加)。但涂尔干之能够如此地重新建构其特殊的说明，他只能基于更一般化的而非经验上偶然的命题与模型——波普将此斥为非理论的！因此毫不奇怪，波普断定是与基本理论问题无关的问题，实际上恰好是涂尔干的经验著作的出发点，那便是与对秩序的个人主义说明相对立的社会说明的重要性：“这场既存的争论保证还要继续下去”，但“不管结局如何”，它都“可能不会对社会学产生什么影响”(同上，第 202 页)。

[3] E. E. 埃文思-普里查德，《原始宗教理论》(伦敦，1965 年)，第 48—77 页。

[4] 对这种实证主义分析的直接批判，可见诸如安东尼·吉登斯对 19 世纪法国有关自杀问题的论著及其与涂尔干著作的关系所作的评论，他的结论是：

> 涂尔干著作的独创性与生命力并不在于《自杀论》中的经验关系上：所有这些相关关系在其他著者那儿早有论述。……其著作的不同之处完全在于它试图根据一致性的社会学理论来解释前人的发现。……在他之前没有一位著者提出了一种贯彻始终的社会学理论构架——这个构架能将已经确立的主要的经验关系都容括进来。(“法国社会学中的自杀问题”，第 322—332 页，载吉登斯的《社会与政治理论研究》[纽约，1977 年]，第 323—324 页。)

401

托比·E. 胡夫(Toby E. Huff)在探索考察《自杀论》时也持这样一种反实证

主义的观点,见他的"社会学中的发现与解释:涂尔干论自杀",载《社会科学的哲学》第 5 期(1975 年):第 241—257 页,也可参看汉南·C. 塞尔文(Hanan C. Selvin)对《自杀论》所作的细致的方法论评价,他在对涂尔干的统计方法论的复杂性作出评论时还小心翼翼地附带强调了更一般的理论洞察的重要调节作用("涂尔干的《自杀论》:对有关方法论的经典著作的进一步思考"[1958],第 113—136 页,载罗伯特·A. 尼斯贝编辑的《埃米尔·涂尔干》[恩格尔伍德克利夫斯,新泽西,1965 年])。

[5] 尼赞,《看门狗》(巴黎,1932 年),第 191—192 页。

[6] 卡冈,"涂尔干与马克思",《经济与社会史评论》第 24 期,第 3 卷(1938 年):第 233—244 页,引文出自第 243 页。

[7] E. 本尼特-斯穆尔扬,"埃米尔·涂尔干的社会学主义及其学派",载 H. E. 巴恩思编辑的《社会学史入门》(芝加哥,1948 年),第 518 页。

[8] 蔡特林,《意识形态与社会学理论的发展》(恩格尔伍德克利夫斯,新泽西,1968 年),第 235 页。

[9] 刘易斯·A. 科塞,"涂尔干的保守主义及其在他的社会学理论中的应用",第 211—232 页,载科特·H. 沃尔夫编辑的《埃米尔·涂尔干等论社会学与哲学》(纽约,1960 年)。

[10] A. R. 拉德克利夫-布朗,"图腾主义的社会学理论"(第六章)、"宗教与社会"(第八章)以及"关于社会科学中的功能的概念"(第九章),载《原始社会的结构与功能》(纽约,1965 年);哈利·阿尔佩特(Harry Alpert)的"涂尔干的仪式功能理论"(1938),见尼斯贝(上注 4),第 137—141 页;阿尔贝特·皮尔斯(Albert Pierce),"涂尔干与功能主义",见沃尔夫(上注 9),第 154—169 页;怀尼·波普的"作为功能主义者的涂尔干",《社会学季刊》第 16 期(1975 年):第 361—379 页。

[11] 依据这些线索而对涂尔干的批判,见兰德·柯林斯(Randall Collins)的"社会学史的再评价:冲突传统的经验有效性",《理论与社会》第 1 期(1975 年):第 147—148 页,以及莱因哈特·本迪克斯(Reinhard Bendix)的"两种社会学传统",见本迪克斯与亨特·罗特(Guenther Roth)合著的《学术与合作》(贝克利与洛杉矶,1971),第 282—298 页。就狭义的"冲突"问题而为涂尔干辩护的,见穆罕默德·契考维的"一致或冲突?回到涂尔干的变异理论上去",《理论与社会》第 10 期(1981):第 127—138 页,以及同上著者的"社会化与冲突:涂尔干论教育制度及其历史",《法国社会学评论》,1976 年,第 197—212 页。

用冲突问题来解释涂尔干，对这种做法的较好的批判可见安东尼·吉登斯的"社会思想史中的四大谜"，《经济与社会》第1期（1972年）：第357—385页，特别是第368—372页。

[12] 安东尼·吉登斯，"导言"，第1—50页，载吉登斯编辑的《埃米尔·涂尔干著作选》（伦敦，1972年），第41页；参见他的"社会思想史上的四个神话"，第358—361页，关于涂尔干思想中的秩序问题的类似的误解。 402

[13] 大卫·麦克洛斯基（David Mccloskey），"论涂尔干、失范与现代危机"，《美国社会学杂志》第81期（1976年）：第1481—1488页；史蒂芬·R. 马克斯在他的"涂尔干与失范"一文中持有同样的这种观点，同上，第80期（1974年）：第329—363页；波普（上注10）将我所提到的所有三个层次都加以合作：功能的模型、假设的秩序以及经验的均衡。

[14] 尼斯贝，"导言"（上注4），第1—102页，引文出自第28页。

[15] 塔尔科特·帕森斯，《社会行动的结构》（纽约，[1937年]1968年），第313、346—347页。

[16] 波普（上注10），第369—374页；皮季里姆·索罗金（Pitirm Sorokin）的《当代社会学理论》（纽约，1928年），第465—466页；唐·马丁代尔（Don Martindale）在他的《社会学理论的性质与类型》（波斯顿，1960年）中持有同样的观点，第86—92页；乔治斯·居尔维什也是如此，见他的"集体良心问题与涂尔干社会学"一文，载他的《社会学的当前使命》（巴黎，1950年），第351—408页。

[17] 彼得·M. 布劳（Deter M. Blau），"结构的结果"，《美国社会学评论》第25期第2册（1960年）：第178—193页，引文出自第180页。

[18] 布劳，"社会学的对象"，载罗伯特·比尔斯塔德（Robert Bierstadt）编辑的《社会学的设计》（费城，1969年），第43—71页。

[19] 雷蒙·阿隆，《社会学思想的主流》（纽约，1970年），第二卷，第11—118页。

[20] 马克·特劳戈特，"导言"，《埃米尔·涂尔干论制度分析》（芝加哥，1978年）第1—42页，注60。马克斯（上注13）在马克思与涂尔干的基本的趋同点上也持有同样的观点，安东尼·吉登斯同样如此，见他的《资本主义与现代社会理论》（伦敦，1971年）。

[21] 帕森斯，《社会行动的结构》（上注15）；让-克劳德·菲卢克瓦，《涂尔干与社会主义》（日内瓦，1977年）；罗伯特·N. 贝拉，"导言"，载于贝拉编辑的《埃米尔·涂尔干论道德与社会》（芝加哥，1973年），第ix—lv页；史蒂芬·J.

鲁克斯,《埃米尔·涂尔干:生平与著作》(纽约,1972 年);多米尼克·拉卡普拉(Domtnick Lacapra),《作为社会学家和哲学家的埃米尔·涂尔干》(伊沙卡,纽约州,1972 年);吉登斯,《资本主义与现代社会理论》(上注 20)。虽然在下文将要展开对这些著作的批判,但它们对于我们理解涂尔干的思想起着非常重要的作用。我自己理解涂尔干时,深深受益于这些著者们的洞察——还包括尼斯贝·科塞及马克斯的剖析。

[22] 例如,可见安东尼·吉登斯的"埃米尔·涂尔干著作中的'个体'"一文,第 273—291 页,见他的《社会与政治理论研究》(上注 4),特别是第 290 页;贝拉(上注 21),第 xix 页。

403 [23] 例如,鲁克斯、拉卡普拉及帕森斯等都简单地引证涂尔干赋予社会制度与个人互动的那种作用以说明他已经超越了社会学唯心主义。然而,鲁克斯通过后来对涂尔干思想中的唯心主义因素的批判而修正了自己的观点。

[24] 有关群体心理的论点,见波普(上注 10);有关涂尔干的多元观点的连贯性,可见贝拉(上注 21);吉登斯在他所有的解释性的著作中为涂尔干的结构主义方法的连续性而辩护(参见以上所引用的吉登斯论涂尔干的著作)。

在早期的一代涂尔干注释者中,帕森斯是个例外,他没有随大流地赋予涂尔干的著作以虚假的连续性。在《社会行动的结构》(1937 年)中,他对涂尔干思想的转变的高度敏感性——虽然在某些方面还有严重的缺陷——在这方面很可以和与他同时代的哈利·H. 阿尔佩特的《埃米尔·涂尔干及其社会学》(1939 年)进行对比,后者认为涂尔干的著作显示出了基本的连续性。在重要的导论性论文《埃米尔·涂尔干》(上注 4,第 1—102 页)中,尼斯贝实质上是步帕森斯的后尘的。在后一代批评家中,鲁克斯(上注 21)是唯一一位强调涂尔干理论发展过程中的不连续性的重要的注释者。尽管鲁克斯不承认受了帕森斯著作的影响,他却遵从他以前的注释的一般思路,虽然他关于不连续性的讨论在某些重要的方面是矛盾的。我本人对涂尔干著作的发展过程中的对立的解释,在基本方面是和上述所有著者的解释不同的。

[25] 在 1885—1890 年间涂尔干发表了 16 篇文章,有论文,有评论,有演讲。(除了这些相对成熟的作品外,还有一篇 1883 年发表的论伟人在历史上的作用的获奖讲演,即"就观念问题而对公立中学学生发表的演讲",《国际社会学手册》第 43 期[1967 年]:第 25—32 页,再版于贝拉[上注 2],第 25—33 页)。虽然这些作品已经成了理论评论的对象,但它们对于全面理解涂尔干的思想发展过程仍然是特别重要的。它们并不代表涂尔干思想的一个完全难于想

象的部分，正如同马克思早期著作中的创见一样。不过，在通常被认为是他最早的重要著作《社会分工论》(1893)出版之前，上述这些作品所提供的对这多产的八年中的涂尔干思想的剖析，表明有必要对其思想发展中的前期的概念进行修正。这些前期的著作为《社会分工论》及稍后阶段的著作引入了全新的眼光。另一方面，前期的许多著作同后期的著作之间的主题相似性，否定了诸如帕森斯——在某种程度上鲁克斯也是——之类的著者所描绘的发生在 1897 年的"认识论的断裂"。另一方面，这一前期阶段中的常有的惊人地不一致的观念，恰好明显地否定了涂尔干理论发展的连续性与直线性的论调。唯有理解了这些作品，才能明白为什么涂尔干 1893 年在他的博士论文中如此坚决地转向分工，只有在此基础上，人们才能领会到这一长期的理论思索为他的紧接着该书出版之后而产生的不可动摇的转变提供了动力。 404

然而，所有这些都并不是说，我在此是想为涂尔干的理论作历史的辩护，是想从一些新的经验材料(如这些早期的著作)中为他的理论而找到某种根据。这些早期的作品不能自己解释自己，恰如马克思著名的手稿一样。1970 年吉登斯在一篇关于这些早期著作的文章——"作为批评家的涂尔干"(《社会学评论》，第 18 期：第 171—196 页)——中得出结论说，这些著作表明它们跟涂尔干的成熟的理论完全一致："无论从他一生的著作中的主要问题来说，还是从他为了解决这些问题而走的方向来说，这些评论文章都很清楚地表明了涂尔干的基本社会学观点的连续性。"(第 189—190 页)沃尔沃克在仅有的另一部用英文写成的论证性的著作中也得出了相同的基本结论——虽然更为详尽些(《埃米尔·涂尔干：道德与社会环境》[剑桥，马萨诸塞，1972 年]，第 27—46 页；例如可参看第 40—41 页的注 44)。在下文我将指出这些种解释都严重地歪曲了这些早期著作的本质及其在涂尔干思想中所占的地位。

法国的一些著者们开始考察这些早期著作时，对它们的独立性极为敏感。然而，让-克劳德·菲卢克瓦在其《涂尔干与社会主义》(上注 21)的标题为"义务"的重要一节中，实际上仍然把这些著作仅仅看成是后期著作的缩影。伯纳德·拉克鲁瓦的"埃米尔·涂尔干最初的使命"(《法国社会学评论》第 17 期，第二卷[1976 年，4—6 月])以及保罗-劳伦特·阿松(Paul-Laurent Assoun)的"涂尔干及其社会主义讲演"(《法国政治科学评论》第 26 期第 5 卷[1976 年，10 月])对于纠正这样一种理解是有价值的。然而，阿松持合并论的观点认为涂尔干与德国历史学派的结合使他成为一名保守的、资本主义的支持者，他甚至还对民主加以批判，阿松还根据涂尔干所处的社会环境来"解

释”这些(他从未持有过的)观点。这种意识形态同假设的合并使涂尔干的一般理论逻辑的相对独立性变得模糊不清了。与阿松相比,拉克鲁瓦对环境与理论之间的关系的处理更为集中在涂尔干的这种早期的政治理论上。下面我将要对这种种解释作深入的讨论。

[26] 对于这些条件及其与涂尔干早期的理论发展之间的关系所作的特别生动的描述,可见拉克鲁瓦,第219—220页;以及菲卢克瓦,第9—14页。

405

[27] 涂尔干,“论社会科学的研究”,《哲学评论》第22期(1886年):第61—80页,引文出自第76页。(引用部分是我的译文,如非注明,他处亦同。)这篇论文是评论H.斯宾塞的《教会制度》(《社会学原理》之第六部分)的;A.雷纳德(A. Regnard)的《国家:起源、性质和目标》;A.科斯特(A. Coste)、奥格·波尔多(Aug. Burdeau)及L.阿历特(L. Arreat)的《当代社会问题》;以及A.谢夫莱的《社会主义的本质》。

[28] 涂尔干,“A.富耶的《社会财产与民主》”,《哲学评论》第19期(1885年):第446—453页,引文出自第450页。

[29] 涂尔干,“德国的道德实证科学”,《哲学评论》第24期(1887年):第33—58页,第113—142页,第275—284页,特别是第54页。这篇文章包括对瓦格纳(Wagner)、施穆勒(schmoller)、谢夫莱、艾尔琳(Ihering)及波斯特(post)的评论。

[30] 同上,第54页。至于对孔德的宇宙论思想的作用及涂尔干就此进行的批判的颇有见地的讨论,参看史蒂文·赛曼的《自由主义与欧洲社会理论的起源》(伯克利与洛杉矶,1983年)的第三部分。

[31] 涂尔干,“实证科学”,第54页。

[32] 同上。涂尔干的两难矛盾无疑不是什么新鲜东西了。通过这样一种艰苦的调和尝试才形成了法国的共和传统。伟大的理论家勒努维埃(Renouvier)的著作横跨整个19世纪,他坚定地信仰个人主义、平均主义及批判主义。然而,人们同时却可以在勒努维埃的著作中发现强烈的——也许是无所不在的——宗教感情,以及对团结感的重要性的强调,发现他认识到了如果个人主义要想得到维护的话它就必须作为一种社会的精神风气牢固地扎根于独立的道德领域。例如在《道德科学》(1869)中勒努维埃写道,“任何社会要成为道德的,就必须意识到作为一切道德秩序之基础的个人良心、他的权利、他的理智;根据哲学家的幻想或教士的狂热,任何别的设想都会导致整个世界的独裁统治;正义再也不能得到保障”(引自罗杰·索尔陀(Roger Soctau)的

《十九世纪法国的政治思想》[纽黑文，康涅狄格，1931 年]，第 307 页）。

对勒努维埃的讨论，可见 A. 斯科特(A. Scott)的《法国的共和主义思想与自由主义传统，1870—1914 年》(纽约，1951 年)，第 52—86 页，以及索尔陀，第 306—321 页。一方面勒努维埃强烈地受圣西蒙的平均主义影响，另一方面，又受傅立叶的合作主义(associatinalism)及其对团结的强调的影响。

正是法国共和主义传统的这一独有的特征削弱了尼斯贝的主张(上注 4)的基础，他声称涂尔干之对社会生活的有机性与非理性的敏感促使他成为"哲学保守分子"(第 28 页)。麦文·里契尔(Melvin Richter)认为更准确地说应是：涂尔干的著作是"对自由主义的社会学复述"，特别是如果人们注意到这种自由主义是法国式的而不是盎格鲁-撒克逊社会式的("涂尔干的政治学与政治理论"，载于沃尔夫[上注 9]，特别是第 179 页；并参看吉登斯的"社会思想史中的四大谜"[上注 11]，见第 376 页。)。至于涂尔干同改良主义者及法国思想中的圣西蒙主义传统之间的联系，可见阿尔温·古尔德纳为《社会主义与圣西蒙》所写的导论(1928 年；耶罗斯普林斯，俄亥俄，1958 年)，第 x—xv 页。尼斯贝在热衷于把涂尔干同意识形态的自由主义相分离的同时，他忽视了与盎格鲁-撒克逊人的自由主义传统相比法国的自由主义传统所具有的这一历史特征。 406

[33] 涂尔干，"德国的道德实证科学"，第 54 页。

[34] 对于马克思主义和社会主义在 19 世纪末的法国所占的地位，其极好的背景讨论可见 W. 保罗·沃特的"战前法国的社会主义者和社会学家间的对抗，1890—1914 年"，载于"法国历史上的西方社会"，《进程》第 4 期(1976 年)：第 313—320 页。

[35] 马塞尔·莫斯为涂尔干的《社会主义与圣西蒙》所写的"导言"(上注 32)，第 1—4 页。这一重要的论述最初发表于 1928 年，是为涂尔干生前讲演的法文版而作的导言。

[36] 涂尔干，"评舍夫勒的《社会有机体的组织与生活方式，第一卷》"，第 93—114 页，载特劳哥特(上注 20)，第 102 页。最初发表于《哲学评论》第 19 期(1885 年)：第 84—101 页；再版于《埃米尔·涂尔干著作选》(巴黎，1975 年)，第一册：第 355—377 页。此后简称《著作选》。

[37] 涂尔干，"德·格里夫的社会科学"，载《著作选》第一册：第 37—43 页，引文出自 37 页；最初发表在《哲学评论》第 22 期(1886 年)上：第 658—663 页。

[38] 1928 年，莫斯(上注 35，第 3 页)写到，涂尔干 1885 年在德国接触了马克思

的著作。菲卢克瓦则认为涂尔干可能更早就对马克思的著作有了了解,确切地说是1879—1881年间他在巴黎高等师范学院的日子里,那时该校已经不再是与外界隔绝的学府了。菲卢克瓦谈到了学生对社会主义以及"工人问题"的兴趣越来越高。当涂尔干进入该校时,马克思的一些著作在法国社会广为流传:自然,《哲学的贫困》是马克思1847年用法文写成的,《资本论》第一卷在1872—1875年间就被译成了法文。1882年即涂尔干离开该校时,《共产党宣言》发表在著名的社会主义杂志《平等》上,1883年在马克思的支持下,《资本论》的简写本问世了。(菲卢克瓦[上注21]第9—11、125—126页。)不管是否如菲卢克瓦说的那样,涂尔干直接了解与非常熟悉马克思的著作,但很明显涂尔干熟知社会主义思想的不同流派,他感到他有足够的了解而很有把握地区分出马克思社会主义的特征来。(对于其他关于他对马克思思想及社会主义思想的熟悉与否和熟悉的程度的讨论,可见沃特[上注34]和约瑟夫·R. 劳略韦拉(Joseph R. Llobera)的"涂尔干、涂尔干学派及其对马克思的集体误解",为第九届世界社会学会议提交的论文,乌普沙拉,瑞典,1978年8月10—18日。)然而,在这一点上我的讨论仍然只是意识形态层次上的,而不是预设层次上的,我把涂尔干关于社会主义的评论纯粹当作是一种政治评判。这种评判揭示了对个人意志的强调是如何伴随、实际上也是证明涂尔干对社会主义的集体方面与规范方面的强调。后文我将指出他对马克思社会主义的反对如何地也只能是明显理论上的。

407

[39] 对于涂尔干博士论文的草拟的题目及其价值取向中的变化的讨论,见莫斯(上注35)。

[40] 涂尔干,"评舍夫勒",见特劳戈特(上注20),第108页(《著作选》第371页)。

[41] 同上。

[42] 涂尔干,"M. 舍夫勒的经济学方案",载《著作选》第一册:377—383页,引文出自第379页;最初发表于《政治经济学评论》第11期(1888年):第3—7页。

[43] 对19世纪末德国历史学派及其内部的分化所作的极好的讨论,见弗里茨·林格(Fritz Ringer)的《德国官僚的衰落,1890—1914》(剑桥,马萨诸塞,1969),第143—162页。舍夫勒强调在改革后的工业秩序中民主参与,与此相反的观点可见施穆勒的"社会关系与进步"(1875年),他反对贵族统治下的民主与让步,以及尤金·N. 安德森(Eugene N. Anderson)、小斯坦利·J. 宾塞勒(Stanley J. Pincetl)和唐纳德·J. 泽勒(Donald J. Ziegler)编辑的《十九

世纪的欧洲，1870—1914 年》(印第安德波利斯，1971 年)，第 49—77 页。或许应该指出，涂尔干把布伦塔诺(Brentano)归入半独裁主义者中去是错误的。

[44] 涂尔干，“社会科学研究”(上注 27)，第 77 页。在 1888 年那篇关于舍夫勒的评论(上注 42)中，实际上他的论调是一样的，都是为了使舍夫勒不致被谴责为过分集体主义的(第 378 页)。

[45] 同上，第 379 页。

[46] 同上。

[47] 阿尔弗雷德·富耶最有影响的论团结主义的书是《当代社会科学》(1880 年)。至于富耶及一般的团结主义在法国共和主义思想中所占的地位，其背景材料可见斯科特(上注 32)，第 157—186 页。对涂尔干与团结主义者之间的区别进行的更为具体的讨论，见 J. E. S. 阿瓦德(Hayward)的“社会连带主义的工联主义：涂尔干与杜格”，《社会学评论》第二批系列二之 8(1960 年)：第 17—36 页。

[48] 涂尔干，“富耶”(上注 28)，第 449 页。

[49] “德国的道德实证科学”(上注 29)，第 54 页。

[50] 菲卢克瓦(上注 21)特别阐明了涂尔干的社会信仰与科学信仰之间的关系；见“感情与使命”一节(第 8—22 页)，更一般地可见整个第一章“起源与计划”(第 5—42 页)。通过他所明显地赋予他的著作的那种预言性，通过他的信念——即他的科学最终是与更大的社会实践问题相联系的，就可以看出涂尔干在科学上的抱负同他在政治上信仰法兰西的重建二者之间所存在的关系，在涂尔干去世后不久的一篇传记性的材料中，乔治斯·戴维回忆道，对于涂尔干来说，教人就意味着“传授一门学说、培养自己的信徒而不仅仅是学生、在对支离破碎的法兰西加以社会重建的过程中起一定的作用”(第 183 页，见“埃米尔·涂尔干其人”，《伦理学与形而上学评论》第 26 期[1919 年]：第 171—198 页)。涂尔干本人也同样地把他的科学同他早年所经历的政治冲突的历史联系起来。1900 年他在《蓝色评论》上撰文把 1871 年之后的这个阶段描绘为“再次的觉醒”：　408

> 构成帝国体系的组织或框架恰好已经倒塌；要再建一个或者通过政治手段使原有的那个维持下去都颇成问题——这确确实实是由事物内部的状况决定的(“十九世纪的法国社会科学”，《蓝色评论》第四辑第 12 卷：第 609—613 页，第 647—652 页，再版载于贝拉[上注 21]，题为“十九世纪的法国社

会学”，第 3—22 页，引文出自第 12 页)。

[51] 涂尔干，“社会学教程：公开的讲演”，第 43—70 页，载特劳戈特(上注 20)，第 46 页。最初以“社会科学的教程：公开的讲演”为题发表在《国际教育评论》第 15 期上(1888 年)：第 23—42 页。
[52] “社会科学的研究”(上注 27)，重点是第 73 页。
[53] “社会学教程：公开的讲演”，第 47 页。
[54] “德国的道德实证科学”(上注 29)，第 37 页。
[55] “社会学教程：公开的讲演”，第 47 页。
[56] “德国的道德实证科学”，第 37 页。
[57] 同上。
[58] 同上。
[59] “社会科学的研究”，第 73 页。
[60] 同上。
[61] 例如，马克思通过抨击古典经济学家在表面价值下承认资本主义社会中个人权利的虚假存在之后，指出如果用“阶级”来取代“个人”，那么资本主义社会的真正的统治秩序就会暴露得一览无遗：

> 一离开这个领域——庸俗的自由贸易论者用来判断资本和雇佣劳动的社会的那些观点、概念和标准就是从这个领域得出的——就会看到，我们的剧中人的面貌已经起了某些变化。原来的货币所有者成了资本家，昂首前行；劳动力所有者成了他的工人，尾随于后。一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，像在市场上去卖自己的皮一样，只有一个前途——让人来鞣。(《资本论》，第一卷[1867 年；莫斯科，日期不详]，第 176 页。)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第 23 卷第 200 页。]

409

[62] 涂尔干，“德国的道德实证科学”，第 39 页。
[63] “社会学教程：公开的讲演”，第 60 页。
[64] “德国的道德实证科学”，第 34 页。
[65] 同上，第 38 页。
[66] “社会科学的研究”，第 75、71 页。
[67] 同上，第 73 页。

[68] 至于涂尔干纯粹在形式上反对康德主义的理由，见他的论文“德国大学中的哲学”，载《著作选》第三册：第437—486页，尤其是第465页（最初发表于《国际教育评论》第23期[1887年]上：第313—338、423—440页）。关于涂尔干受勒努维埃和波德卢瓦（Boutroux）的影响的讨论，见沃尔沃克的《涂尔干：道德与社会环境》（上注25），第5—17页；鲁克斯（上注21），第54—58页；亨利·佩利（Henri Peyre）的“涂尔干：其人、其时代及其学术背景”，载沃尔夫（上注9），第3—32页。

[69] 至于孔德著作中的这些因素，可见其《实证哲学》第二卷，第三章；至于涂尔干对孔德的这一特征的实证主义评论，可见诸如其“社会学教程：公开的讲演”，第50—52页。

[70] 涂尔干，“1789年的原则与社会学”，第34—42页，载贝拉（上注21），第38页。在此涂尔干很明显持有费纽尔（Ferneuil）的思想，见其最初以“1789年的原则与社会学”为题发表在《国际教育评论》第19期（1890年）上的那篇评论：第450—456页。

[71] 阿尔弗雷德·埃斯皮纳斯，《动物社会》（1877年）。

[72] 涂尔干，“德国的道德实证科学”，第118页。

[73] 同上。

[74] “评舍夫勒”（上注36），第102—103页。对舍夫勒的现实主义的称赞，见同上，第93页。

[75] 同上，第103页。参见涂尔干在“社会科学的研究”中对雷纳德的评论，第70—71页。

[76] “社会学教程：公开的讲演”，第54—57页。

[77] “富耶”，第37页。

[78] “德国的道德实证科学”，第37页。

[79] 同上，第45页。

[80] 同上，第37页。

[81] 同上。

[82] 涂尔干，“古耀的《未来无宗教信仰：社会学的研究》”，《哲学评论》第23期（1887年）：第299—311页，引文出自第307页。

[83] “德国的道德实证科学”，第37页。

[84] “1789年的原则与社会学”（上注70），第37页。

[85] 同上。

410

[86]“德·格里夫的社会科学”(上注 37),第 43 页。

[87] 同上。

[88]“德国的道德实证科学”,第 145 页。

[89] 这一论述出自马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》,写于 1852 年。当然,正如我在第一卷第三章的讨论中所指出的那样,这种同样的对个人主义的理性主义之修正今天仍然在继续着。例如可见詹姆士·S.科尔曼(Sames S. Coleman)之试图在霍曼斯(Homans)的个人主义的交换理论中实现集体主义的转变,见其“集体决定论的基础”,《美国社会学杂志》第 71 期(1966 年):第 615—627 页。

[90] 涂尔干,“德国的道德实证科学”,第 45、48 页。

[91] 同上,第 118 页。

[92] 例如,在其最有影响的著作之一——《当代社会科学》中,团结主义的领袖富耶劈头就问“个人之间为遵守共同的法律而订立的契约与保证,为的是达到什么目的呢?”(第 3 版,1880 年;第 32 页)。实际上他论证说,人们都或多或少地清晰地想象出了他们希望形成的那种社会有机形态,只有在这一观念的引导下他们才能有效地统一起来。他认为,“仔细分析就会发现,社会责任这一观念只不过是一种任何时候都能看到的、在个人与他们的共同状况之间进行调节的相关枢纽,这才是那种责任的真正解释”(第 28 页)。

[93] 涂尔干,“评舍夫勒”(上注 36),第 109 页。

[94] 同上。

[95] 当然,从逻辑上说秩序问题的解决方法必须通过行动的概念才能找到,因为集体秩序——不管它是如何形成的——仅仅是个人行动的集合。从这个意义上我们可以说涂尔干在行动问题上的深刻的矛盾性使他在探索秩序问题的解决办法时受到限制。然而,从他的一生来看,他可能或多或少是同时构想行动与秩序问题的,这二者的概念之间也是彼此相互巩固加强的。对涂尔干来说这一点尤其如此,因为正如我们所看见的那样,他对个人主义秩序的隐约的反对极大地影响了他对行动问题的讨论。所以毫不奇怪,他对秩序的讨论并不是以强烈批判功利主义动机为背景,相反他此时坚持必须在某些重要方面对这种批判加以限制。

[96]“德国的道德实证科学”,第 32 页。

[97] 同上,第 276 页;参看“德国大学中的哲学”(上注 68),第 465 页。

[98]“德国的道德实证科学”,第 46 页。

[99]“社会科学研究”(上注 27),第 71 页。

[100]“评舍夫勒”(上注 36),第 114 页。

[101]“古耀的《未来无宗教信仰:社会学的研究》”(上注 82),第 309 页。

[102]“评舍夫勒”,第 114 页,着重号为本书作者所加。

[103] 涂尔干,“龚普洛维奇的社会学”,载《著作选》第一册:第 344—354 页,引文出自第 349 页。最初以“路德维希·龚普洛维奇:《社会学大纲》”为题发表在《哲学评论》第 20 期(1885 年):第 627—634 页。

[104]“德国的道德实证科学”,第 133 页。

[105]“社会科学的研究”,第 79 页。

[106]“评舍夫勒”,第 114 页;参见“德国的道德实证科学”,第 121 页。

[107]“评舍夫勒”,第 107 页,着重号为本书作者所加。

[108]“古耀的《未来无宗教仰:社会学的研究》”,第 309 页。绝大部分评论者都忽视了涂尔干的这一早期的对自然的社会情感的强调,尽管他至少在他最初八篇论文的五篇中指明了他积极赞同这一观点(1885 年分别对舍夫勒、富耶及龚普洛维奇的评论;1886 年的论文“社会科学的研究”;和 1887 年的著作“德国的道德实证科学”)。例如,鲁克斯注意到了涂尔干与埃斯皮纳斯的联系,但他在其中看到的仅仅是被后期的涂尔干看作是这种联系的结果的东西:对集体生活的客观性及象征的欣赏(《埃米尔·涂尔干》[上注 21],第 79、84 页)。因为这些评论者假定:涂尔干后期对人的自然的利己主义的强调——或者至少是他的(人性)二元论——可以追溯到他最早的著作上去,所以他们对他后期的理论转变——坚定地转到集体主义的观点上——就没有予以足够重视(可参见诸如拉·卡普拉的《埃米尔·涂尔干》[上注 21],第 225 页;帕森斯和尼斯贝也犯了同样的错误)。另一方面,沃尔沃克这位唯一注意到了涂尔干早期的这一倾向的注释者,也没有正确认识这种方法的局限性及其与涂尔干所假定的其他解决秩序问题的办法之间的对立,也没有认识到涂尔干在他后期的著作中反对这一观点时的方式(《涂尔干》[上注 25],第 29—30 页)。

[109] 埃斯皮纳斯,《动物社会》(上注 71),第 424 页。

[110] 同上,第 415 页。

[111] 同上,第 411、437 页。

[112] 涂尔干,“评舍夫勒”,第 114 页,着重号为本书作者所加。

[113] 同上。

[114]“A. 富邪的《社会财产与民主》”(上注 28),第 453 页。

[115]“德国的道德实证科学”,第 134 页。

[116] 同上。

[117]“A. 富邪的《社会财产与民主》”,第 450 页。

[118]“德国大学中的哲学”(上注 68),第 465 页。

[119]“德国的道德实证科学”,全文;可参见诸如第 46 页的内容。

[120]“社会科学的研究”,第 79 页。

[121]“德国的道德实证科学”,第 52 页。

[122] 同上。

412 [123]“龚普洛维奇的社会学”(上注 103),第 350 页。

[124]“德国的道德实证科学”,第 52 页。

[125] 同上,第 53 页。

[126] 同上。

[127]“龚普洛维奇的社会学”,第 350 页。

[128]“德国大学中的哲学”,第 465 页。

[129]“社会科学的研究”,第 79 页。

[130]“德国的道德实证科学”,第 36 页。

[131] 同上,第 239—240 页。

[132]“评舍夫勒”(上注 36),第 96 页。

[133]“龚普洛维奇的社会学”,第 352 页。

[134]“德国的道德实证科学”,第 44 页。

[135] 同上,第 123—124 页。

[136]“龚普洛维奇的社会学”,第 352 页,着重号为本书作者所加。

[137] 同上。

[138]“德国的道德实证科学”,第 46 页。

[139]“评舍夫勒”,第 103 页,着重号为本书作者所加。类似的论述可见“社会学教程:公开的讲演”(上注[51]),第 61 页。

[140]“德国的道德实证科学”,第 113—142 页。

[141] 在这里使用的术语,用对个人的“分析的”,而非“具体的”说明更令人满意些,对此的全面讨论见第一卷,第三章,第 3.2—3.4 节。

[142]“德国的道德实证科学”,第 76 页。

[143]“社会科学的研究”,第 76 页。

[144]“德国的道德实证科学”,第 46 页。

[145]“评舍夫勒”,第 105 页。

[146] 同上。

[147] 同上,第 106 页。

[148] 同上,第 97 页。

[149]“德国的道德实证科学”,第 138 页。

[150] 同上,第 139 页。

[151]“社会学教程:公开的讲演”,第 63—64 页。

[152]“德国的道德实证科学”,第 40 页。

[153] 提起涂尔干著作中的这种“急剧的转变”,我并不是想说我所区分的三种不同的达到秩序的途径之间存在完全的线性连续性。实际上,在其早期著作中同时体现了这三种方法,而这本身就是涂尔干理论的不确定性的重要证据。特别是在早期阶段的中间年份中,涂尔干通常在同一篇文章中、在同一年份里,有时在同一段话中都在不同的解决方法之间来回转换。例如在 1887 年的一篇很长的评论文章“德国的道德实证科学”中,涂尔干对这三种观点都加以了阐发,并在不同地方分别加以某种程度的详细分析。人们还能在这些秩序问题的解决方案中依稀辨别出年代之间的连续性。关于生来就有的个人情感的观点更经常地出现在 1885—1887 年之间的著作中,而这一观点实际上已——虽然没有完全——从后期的作品中消失了。集体道德秩序居于自愿的、非理性的行动之上——这一概念也最为频繁地出现在 1885—1887 年间的论文中,虽然这个观点在涂尔干发表于 1888 年的、评舍夫勒的文章“舍夫勒的经济学方案”(上注 40)中仍然占有很重要的篇幅。本节所讨论的更为工具论的道德秩序观在 1888 年至 1890 年间的著作中起着支配作用。然而,这种“早期的”与“后期的”方法的划分必定会受到下列两个事实的限制:(1)发表于 1886 年作为“社会科学的研究”的一部分的那篇论斯宾塞的文章,是工具论方法——这种方法只是在两年后达到了顶峰(1887 年那篇评古耀的文章也包含同样的因素)——的最重要的理论基础之一;(2)这些因素——我将把它们确定为后期的这种工具论模型的理论来源——早在涂尔干最初的著作中就已出现了,虽然那时它们还未组合形成工具论的观点。

413

当涂尔干更接近于形成他自己的社会学理论时他也就越来越趋近坚定的工具论的解决方法,这一点确是事实。我将阐明这一点是如何表现在他 1888 年到 1893 年间的社会学思想中的。然而如果认为那种另一种反工具论

的解决方法恰好也是在这一阶段形成的,那就大错特错了。相反,从这一背景上说,它既可以当作是一种可以避免的东西的反面例子,又可当作不可避免的事物的模糊的参照物。它还可作为一种很明显的倾向——它只是期待进行更令人满意的建构以超越那些削弱早期著作中的确切性的问题。尽管不把其理论解决同某种意义的年代发展联系起来就无法理解涂尔干的变化发展,但也不能把他的理论转变同绝对直线式的暂时性的连续性联系起来。

拉克鲁瓦极有兴趣地并经常集中精力通过详细地阅读原著来揭示涂尔干早期思想的演变,其中的疑点之一便是这种对直线的、暂时的连续性的过分强调(“埃米尔·涂尔干最初的使命”[上注 25])。拉克鲁瓦认识到了我在此所强调的涂尔干理论中的那种冲突,这便是由龚普洛维奇所提出的霍布斯式的工具论秩序观同舍夫勒的更为规范论的观点之间的冲突。然而,他认为在这个问题上涂尔干是通过把主要精力集中于国家在社会中的作用而建立起自己的观点的,而且他认为涂尔干的思想是由早期强调通过规范性的政治权威对社会进行直接控制,转变为国家—社会分离的更多样化的观点——在这种分离过程中,政治权威更多地是社会的道德凝聚力的产物而不是其原因。我将从三方面对这样一种分析处理加以反驳。首先,虽然国家是早期涂尔干的重要参照点,但只是当他开始更多地注意社会内聚力与道德本身,而且从更一般意义上说只有独立地理解这里所定义的那种一般化的“认识论”问题,他才能得出此结论。第二,至于特殊的政治问题,涂尔干在 1885 年就已意识到了权威与社会的分离,正如他有限地支持富耶对个人的强调所清楚表明的那样。确实,在这一点上涂尔干分别于 1885 年和 1889 年对舍夫勒所作的评论之间并无大的区别。第三,根据涂尔干在其政治著作中所使用的预设前提,他简直不可能会那样地坚决强调道德秩序。拉克鲁瓦认为涂尔干在 1887 年就在道德团结的基础上阐明了其成熟的社会观。相反,我们将会看到直至 1888 年涂尔干实际上还倾向于更为工具论的观点,它本身在看待国家问题上与龚普洛维奇的国家观并无二异。

414

目前,法国另一篇重要的对这些早期著作的讨论文章——即菲卢克瓦的(上注 21)——同样声称涂尔干对规范的强调的连续一致性,虽然菲卢克瓦更多地集中分析涂尔干的社会心理学而非其政治社会学,他并且发现早在 1885 年而不是 1886 年或 1887 年涂尔干的成熟的观点就已确立了。虽然菲卢克瓦把涂尔干在这些早期著作中所持有的观点更多地描绘成是一种“学说”(doctrine),而不是一种“理论”(theory),但他却认为后期的所有观念(在早

期)都已出现了:内在的主观的因素的主导作用;集体良心的观念以及集体心理的核心地位;通过社会沟通来实现对法律的服从;宗教因素的主导作用(第22—34页)。我们将会看到,这些概念的实际情形要比菲卢克瓦所想象的要远为单薄、无力。

[154] 对于现代理论争论中的合并问题的讨论,见第一卷第二章。

[155] 涂尔干,"A.富耶的《社会财产与民主》"(上注28),第450页。

[156] 同上,第451页;参看第453页。

[157] 这种讨论应该放入到一个新的观点中去——把涂尔干作为"功能主义者"来评价。首先,从任何意义上说这一信条都没有把涂尔干所考虑的理论从整体上加以描述,因为它只提到了他著作中的一个因素,也就是他信奉的某种模型。而且,和涂尔干在分析的预设前提层次上所谈论的问题一样,他的这种对模型的信仰也几乎无所不在。他所使用的功能模型只有当它与涂尔干的更广泛的秩序与行动的概念联系起来才能起作用。换句话说,功能模型不一定就是还原论的与机械论的(如唯物主义的功能主义),也不一定是意志主义的与道德论的(如纯粹规范论的功能主义),正如涂尔干自身的矛盾所充分证明的那样。最后,使用功能模型的均衡一面作为参照点,这决不意味着理论忽视了冲突。这只是说如果理论把经验秩序的实现和某些类型的假设的秩序加以合并,则对均衡模型的信仰就会造成严重的理论问题。这个一般的问题我得在第四卷对帕森斯的讨论中加以更为全面的探讨。

415

[158] "德国的道德的实证科学",第47页。

[159] "评舍夫勒",第104页。

[160] "德国的道德实证科学",第138页。

[161] 同上,第38页。

[162] 同上,第122页。

[163] "社会科学的研究",第76页。

[164] "德国的道德实证科学",第35页。

[165] 同上,第55页。

[166] 同上,第51页。

[167] 同上,第52页。

[168] 同上,第40页,着重号为本书作者所加。

[169] 同上,第52页。

[170] 沃尔沃克(上注25)也讨论了涂尔干早期著作中对"习惯"的强调,但是他

认为这是和涂尔干对非理性的行动及道德秩序的强调是相互补充的(第39—40页)。与这一观点相反,沃尔沃克——尽管他经常对涂尔干早期的著作加以考察认识——认为涂尔干一直强调道德这就标志着他对道德的理论解释一直是坚定不变的。因此,他没有考察到为涂尔干所越来越坚持的、强制性的与反意志主义的解决方法,也没有考察到在(涂尔干)确立这一态度的过程中"习惯"所起的重要作用。

[171] 涂尔干,"社会学教程:公开的讲演"(上注51),第67页。

[172] 同上,第66页,着重号为本书作者所加。

[173] 同上,第65页。

[174] 同上,第66页;参看第51页有关涂尔干强调习惯是一种集体现象而非个体现象的论述。

[175] 同上,第58页。

[176] 同上,着重号为本书作者所加。

[177] 涂尔干,"家庭社会学导论",第205—228页,载特劳戈特(上注20),第214页。最初以同名题目发表在《波尔多大学学报》第10期(1888年):第257—281页。

[178] 同上,第214页。

416 [179] 同上,第214—215页。

[180] 同上,第206—207页。

[181] 涂尔干,"自杀与国民性:道德统计研究",载《著作选》第二册:第216—236页,引文出自第217页。最初发表在《哲学评论》第26期(1888年)上:第446—463页。

[182] 同上,第235页,着重号为本书作者所加。

[183] 同上。

[184] 同上,第232页。

[185] 应该注意的是,在涂尔干的说明中还包含一种说明——这种说明依赖于更个人主义的"天生的合群能力"的理论,在我的讨论中我已把这称为涂尔干解决秩序问题的第一种方法。在涂尔干的这一部分分析中,他声称"家庭生活"的需要"是有机体的本性,至少从家庭生活的发展来看是如此"("自杀与国民性"[上注81],第235页)。在这个基础上他就能够说"由于人实际上是从属于某种组织的,他就被驱使去和他的伙伴紧密地团结在一个共同体内,这种团结比日常的生活和友谊要更为牢固"(同上,着重号为本文作者所加)。

由此而得出结论:出生率的下降会诱发自杀,因为小家庭会破坏(人的)天生的心理与生物的需要。涂尔干在这一相对较晚的时间里参照这样一种解释,说明不管如何划分一般的年代连续性,在这些早期著作中不同的秩序观都各自具有某种独立的地位。

与理论因素之间的相对独立性这一问题相关,可以颇有趣地注意到大约在同一时间内涂尔干一方面构思这种自觉的科学的自杀研究方法,另一方面他却进行着更具有主观臆断的、独特的分析——这种分析破坏了这一科学的著作中所有的理论原则。在为他的密友维克多·奥梅(Victor Hommay)——他逝世于 1887 年——作的悼词中,涂尔干以非正式的方式探索发现了奥梅的悲剧性地自杀身亡的某些社会学的原因("关于维克多·奥梅传记的注释",载《著作选》第一册:第 418—424 页;初版于《巴黎师范学院同学会年报》,1887 年 1 月 9 日,第 51—55 页)。在这篇催人泪下的悼词中,涂尔干几乎没有把奥梅的主观的观念与感情放到次于他所生活的客观条件的位置。他不去确定奥梅的社会环境的本质面目,而只是根据奥梅本人对外部世界的感觉来辨别外部世界。因此,尽管在涂尔干的唯功利主义的科学分析中团结是一个重要的参照系,但只有在这种非正式的说明中他才把奥梅的团结感同他生活于其中的群体的实际密度彻底区分开来。与此有关的是奥梅(与人)接触时的亲密度与亲近感,小群体和个人之间的友谊比大群体和共同的关系要更为重要。在全篇悼词中涂尔干描述道,奥梅感觉到非常自由以至他就成了整个团结一致的共同体的一部分;在这一次科学的讨论中还表现出了涂尔干同更为个人主义的及限制性的实现自由的途径彻底划清了界线。 417

这两种处理方式之间的对立表明相对独立的一个维度——在这种相对性的基础上才能出现与经验观察及价值判断相对立的预设推理。这还说明了涂尔干早期的预设逻辑的局限性是如何使得他无法表达出他对社会领域的实际的洞察的。在他后来关于自杀的说明中,他作这种解释的能力实质上提高了。

[186] 我不直接考虑斯宾塞的著作,而是在涂尔干的一篇很长的关于斯宾塞的评论中他本人所表现出来的内在矛盾的基础上,通过涂尔干在该书中的理论逻辑同他在别处所描述的、以功利主义及社会达尔文主义思想为特征的那种思维方式之间的关系来进行这样的对比。我的着重点还放在这种逻辑同我们已讨论过的他的思想中的那些唯功利主义与新达尔文主义的因素之间的关系上。(我将在下面第五章对涂尔干的《自杀论》的分析中更详细地讨论斯

宾塞的著作。)

[187] 此书是斯宾塞的《社会学原理》的第六章。我后来的引文出自罗伯特·阿伦·琼斯(Robert Alun Jones)的译文,其译文是“涂尔干对斯宾塞的《社会制度》的批判”,《社会学调查》第44期第3册(1974年):第205—214页。这节英语选译文出自涂尔干的“社会科学的研究”(上注27)的第60—69页。

[188] 同上,第212—213页。

[189] 同上,第213页。

[190] 同上,第211页。

[191] 同上。

[192] 同上,第212页。

[193] 同上。

[194] 同上。

[195] 同上,第212—213页。

[196] 同上,第212页。

[197] 同上,第213页。

[198] 同上。

[199] 同上,着重号为本书作者所加。

[200] 同上,在此我已将乔内斯的译文略加改变。

[201] 同上。

[202] 下面我将要讨论的问题简单地说就是:涂尔干批判斯宾塞分析秩序的方法是过分个人主义的,但却广泛地接受了他对行动问题的理解。在我对《社会分工论》的讨论(第五章)中将会看出,在一定程度上涂尔干过分强调了斯宾塞的个人主义。

418

涂尔干与斯宾塞各自的概念之间的相似性因素并不是历史意义上的特例。斯宾塞的概念渗透在1970年代的法国学术界中,而对涂尔干影响最大的两位思想家埃斯皮纳斯和舍夫勒,他们本人都受了社会达尔文主义观念的极大影响(诸如可见斯科特[上注32],第161页)。当然涂尔干与斯宾塞之间的关系是个具有巨大争议的问题(见下文第五章注185)。争论中主要的含混的地方就是:拒绝对他们的理论观点中的最一般化的因素加以区分,不愿去认识在这个层次上属于纯粹分析意义的问题。然而,在第五章中我将指出,早期的涂尔干同斯宾塞之间的相似性还扩展到他们的著作中的重要的经验方面上。

[203] “古耀的《未来无宗教信仰:社会学的研究》”(上注82),第308—309页。

[204] 同上,第 309 页。

[205] 同上。在吉登斯所译的英文中,他把“*les habitudes*”译为“mode of behavior”(习惯模式)。在我看来,译文越精确就能更好地表达这段文字同涂尔干的工具论说明——他用工具论来解释人类动机的非理性的一面——之间的联系。吉登斯还把“L'enveloppe Superficielle”译成“Surface express”(表面表达),而我则倾向于译成“Superficial wrapping”(表面包装),因为这似乎能更准确地表达涂尔干在此所使用的那种基础-上层建筑的逻辑。关于吉登斯的译文,见他的《埃米尔·涂尔干著作选》(上注 12),第 219 页。

[206] “古耀的《未来无宗教信仰:社会学的研究》”,第 308 页。

[207] “1789 年的原则与社会学”(上注 70),第 37 页。

[208] 同上,第 41 页。

[209] 同上,第 36 页。

[210] “德国的道德实证科学”(上注 29),第 38 页。

[211] 同上,第 127 页。

[212] “自杀与国民性”(上注 181),第 217 页。

[213] “德·格里夫的社会科学”(上注 37),第 41—42 页,着重号为本书作者所加。涂尔干与工具论传统中的这三种不同派别之间的极其复杂的关系和下面这一事实结合在一起:即只是在他最后的论文中他才坚信自己的彻底的理性主义——这有助于解释他的某些早期的著作所出现的巨大的诠释困难。例如,对于 1885 年论龚普洛维奇(上注 103)的那篇文章,人们极想把涂尔干对龚普洛维奇的工具论的嘲讽理解成是(涂尔干)对任何工具论理论都加以一律的反对,然而应该排斥这种诱惑。尽管涂尔干非难集体力量,但他在进行这种批判时只参照了龚普洛维奇的社会达尔文主义。通过这种批判只是把他的担心局限在一种很特殊的集体主义的强制性上:这种强制性是由集体所施加的——而集体是由自觉地、完全深思熟虑地行动的个人所组成的。尽管社会达尔文主义提到了集体强制性,但它基本上把集体想象成是自愿的个体的放大。换句话说,涂尔干仍然考虑把对秩序的强制论说明当作是合理的理论策略,如果把它想象成是通过更直接的、不完全自觉的方式而施加的。因此,尽管在龚普洛维奇的和马克思的理论因素之间存在明显的对立,可涂尔干在其发展的这一早期阶段小心翼翼地避免对马克思所使用的那种一般化的推理最终加以拒斥。

419

第 五 章

[1] 有关反资本主义的争论，可参见诸如阿尔温·W. 古尔德纳为埃米尔·涂尔干的《社会主义与圣西蒙》所作的“导言”(耶罗斯普林斯，俄亥俄，1958 年)，第 x—xv 页；以及安东尼·吉登斯的“社会思想史中的四大谜”，《经济与社会》第 1 期(1972 年)：第 357—385 页。至于保守的论点，可见罗伯特·A. 尼斯贝(Robert. A. Nisbet)自己编辑的《埃米尔·涂尔干》一书的“导言”(英格尔伍德·克利夫斯，新泽西，1965 年)，第 1—102 页。

[2] 关于唯物主义的辩护，可见盖伊·艾玛德的《涂尔干与经济科学》(巴黎，1962 年)；阿曼德·屈维利耶的“涂尔干与马克思”，《国际社会学手册》第 4 期(1848 年)：第 75—97 页；里奥·F. 斯克诺(Leo F. Schnore)的“社会形态学与人类生态学”，《美国社会学杂志》第 62 期(1958 年)：第 620—634 页；马克·特劳戈特所编辑的《埃米尔·涂尔干论制度分析》(芝加哥；1978 年)一书的“导言”，第 1—42 页。有关规范性的论证，参看塔尔科特·帕森斯的《社会行动的结构》(纽约，[1937 年]，1968 年)，以及罗伯特·N. 贝拉所编辑的《埃米尔·涂尔干论道德与社会》一书的“导言”(芝加哥，1973 年)，第 ix—lv 页。

[3] 吉登斯的“社会思想史中的四大谜”；吉登斯所编辑的《埃米尔·涂尔干选集》的“导言”；“对涂尔干的批判与评价”，作者同上，《社会学评论》第 18 期(1970 年)：第 171—196 页。也可参看让-克劳德·菲卢克瓦(Jean-Claude Filloux)的《涂尔干与社会主义》(日内瓦，1977 年)，特别是其中的 64—98 页。

[4] 艾玛德(见上注 2)；屈维利耶(上注 2)；怀尼·波普，“经典作家论经典作家：帕森斯对涂尔干的解释”，《美国社会学评论》第 38 期(1973 年)：第 399—415 页；罗伯特·K. 默顿的“涂尔干与《社会分工论》”，载于尼斯贝所编的文集(上注 1)，第 105—112 页；特劳戈特(上注 2)。

[5] 帕森斯《社会行动的结构》及尼斯贝(上注 1)。

[6] 虽然没有确切的对应关系，但涂尔干从 1888 年到 1892 年之间最早的社会学论文，论社会学的性质、论家庭、论孟德斯鸠的社会理论，似乎同他(马克思)在 1845 年到 1847 年间出版的著作如《神圣家族》、《德意志意识形态》及《哲学的贫困》起着同等重要的作用。两人的这些早期著作比各自最早的、更一般性的著作来说，是更为经验地具体的、更像是命题陈述，然而，它们并不

420

代表着包含在《社会分工论》和《共产党宣言》中的系统的社会学的阐述。

[7] 涂尔干,《社会分工论》(纽约,[1933 年]1964 年),第 36 页。该书最早是以“*Da La division du travial Social*”为名出版的,以下简称法文版。为了便于原法文版同英译本的对比,我对译文做了某些变动并在括号内注明法文(第三版;巴黎,1911)出处,以令读者明了。

[8]《社会分工论》,第 32 页。

[9] 同上,第 37 页(法文原版,第 xliii 页)。

[10] 同上。

[11] 同上。

[12] 涂尔干,“家庭社会学导论”,载特劳戈特(上注 2),第 206 页。

[13] 同上。

[14] 涂尔干最早从何处起开始使用“有机的团结”一词的,这个问题在对原文的注释中引起了一定的争议。这个问题之所以会引起那样一场讨论是因为“有机的”似乎意味着一种反机械论的观点,而正如我将要指出的那样,这种观点通常和被认为是涂尔干之分析的主线不一致。例如,特劳戈特(上注 2)指出,在涂尔干 1889 年发表在《哲学评论》上的、评滕尼斯的《共同体与社会》(Gemeinschaft und Gesellschaft)的那篇文章中就出现了这个词;他详细阐述到,这个词可能最早来自涂尔干对滕尼斯等人所提出的实现现代集体控制的那种机械的、强制性的方法的批判(第 12—13 页;关于涂尔干对滕尼斯的评论的译文内容,可见第 115—122 页,特别是第 121—122 页)。这个观点的问题就在于它没能弄清楚“有机团结”本身所容纳其中的那种工具论预设框架。虽然我还没有在涂尔干的著作中找到进一步的证据,但他实际上很可能是从埃斯皮纳斯的《动物社会》一书中移嫁过来的,该书出版于 1877 年,涂尔干对它了如指掌。作为法国最重要的一位斯宾塞社会达尔文主义的推行者,埃斯皮纳斯援引“有机团结”一词来描绘动物身上起不同作用的各种器官之间的相互关系所产生的协调状态。因为这可能是涂尔干所使用该词的出处,所以埃斯皮纳斯著作中的有关的段落在此还是很值得详细地引用的。

> 众多的个人要执行不同的功能,而又要一律平等地完成这些功能,这是不可能的。其中的某一个或某几个功能必定会转化为占优势的、主要的和起支配作用的功能。这种功能完成得越彻底,它本身就能更好地履行自己的作用;它因此而从社会有机体的最边缘的部位最终确定成为社会有机体的

421

核心。同样道理,即使其他的个人或由个人所组成的群体没有什么精心蓄谋的意图的话,某个个人或由个人所组成的核心群体也能居于优势地位,而使所有其他的个人向自己屈服。从这时起,它本身就将代表整个社会总体,而整个社会生活也似乎浓缩[resumé]于其中了。所有其他的功能的命运就决定于它的命运了,通过有机团结它会接收到由其他部分的变化而产生的回声,正如同其他部分也会收到它的反应一样;而且如果它如此地发出反应的话,那么它就既是这一过程的核心又是这一过程的结果的核心。因此,最高级的合作就实现了。(阿尔弗雷德·埃斯皮纳斯,《动物社会》第三版,[巴黎,1924],第416页。)

这段话表明,涂尔干对滕尼斯的"机械团结"论的批判是针对他所赋予现代国家的人为的属性、而不是针对机械式的、"生理学的"控制这一事实本身而来的。埃斯皮纳斯的观点强调了集体秩序的自发性,而这正是涂尔干力图实现的那种联合。

[15] 涂尔干,"家庭社会学导论"(上注12,第206页,着重号为本书作者所加)。

[16] 同上,第207页。

[17] 同上。同样,这种对关于现代社会的社会学理论的一般看法——它能够把个人的独立和集体的合作结合起来——也是涂尔干在1889年批判滕尼斯时的主要论点。他认为滕尼斯相信现代个人主义的"各自为政的后果""只能被一时地克服,而且也只能通过由现代个人主义的国家的行动所形成的人为的方法(才能克服)"("评斐迪南·滕尼斯的《公社与社会》",载特劳戈特[上注12],第121页;最初发表于《哲学评论》第27期(1889年)上:第416—422页)。相反,涂尔干坚持认为,有一种使现代生活秩序化的方法,它和滕尼斯的国家概念具有一样的集体特征,但要比后者更为自然,更具有自发性。他在此并不讨论这种方法是什么。此时他写道"我们需要写部专著来论述这种方法"(第121页)。他所酝酿的这本书便是《社会分工论》,这一点似乎是很清楚的。

[18] 涂尔干,"孟德斯鸠对社会科学的崛起所作的贡献",第1—64页,载涂尔干的《孟德斯鸠与卢梭》(安亚伯,密执安,1960年),第33—34页,着重号为本书作者所加。此书是涂尔干的拉丁文论文,最初发表于1892年,并于1937年以《孟德斯鸠:他对政治科学和社会科学的创立所作的贡献》为题用法文出版。

[19] 同上,第 34 页。

[20] 同上,第 30 页,着重号为本书作者所加。

[21] 同上,第 37 页。

[22] 同上,第 42—43 页。

422

[23]《社会分工论》(英文版)第 411—435 页。在法文第一版中,这些材料是放在《导论》的第六段之后的;而在英文版中,则从原《导论》中抽出这一段放在第 40 页之后。

[24] 同上,第 415 页。

[25] 同上,第 416 页。

[26] 同上,第 417 页。

[27] 同上,第 418 页。

[28] 同上,第 423 页;参见第 33 页。

[29] 同上,第 425 页,着重号为本书作者所加。

[30] 同上,第 427 页。

[31] 同上,第 41 页。着重号为本书作者所加。

[32] 同上,第 39 页。

[33] 同上,第 49 页。

[34] 同上,第 96 页,着重号为本书作者所加。

[35] 同上,第 61—62 页。

[36] 同上,第 61 页。

[37] 同上,第 62 页,着重号为本书作者所加。

[38] 同上。

[39] 同上,第 64 页。

[40] 同上,第 70 页。

[41] 同上,第 72 页,着重号为本书作者所加。

[42] 同上,第 79 页(法文原版第 46 页)。

[43] 同上,第 80 页(法文原版第 46 页)。

[44] 同上。

[45] 同上,第 84 页。

[46] 同上,第 96 页,着重号为本书作者所加。

[47] 同上,第 97 页。

[48] 同上,第 99 页(法文原版第 67 页)。

[49] 同上,第 102 页。

[50] 同上。

[51] 同上,第 120 页。

[52] 同上,第 121 页。

[53] 同上,第 121—122 页。

[54] 同上,第 129 页(法文原版第 99 页)。对法文原文的这种翻译,会使两种不同的对历史发展的说明之间的矛盾更为尖锐。

[55] 同上,第 130 页。

[56] 同上。

[57] 同上,第 137 页;参看第 148 页。

[58] 同上,第 127 页。在菲卢克瓦(上注 3)最近对涂尔干社会学理论的道德基础所作的讨论中,他还强调了这一事实:即涂尔干最初是从现代意义上去讨论机械社会的,并着重参照了现代生活的各种特征(第 76 页)。(菲卢克瓦还指出,“完全可以以此类推,人们发现在《宗教生活的基本形式》中,当涂尔干试图对处于充满活力时期的原始生活的情感加以重新建构时,他大量使用了作为现象投射的‘我们’(we)[同上]”。)但是菲卢克瓦认为原始的、机械的社会对涂尔干来说只是一种“形式化的社会理念”,绝不是人种学的或历史的存在。这种解释忽略了涂尔干对于现代性的特征及其与预设内容的关系所具有的巨大的矛盾性。如果最初涂尔干确实认为原始社会和现代社会都是规范秩序,那么他后来会对自己进行修正并彻底地赋予这种理论强调以历史意义。原始社会最终具有了一种真正的历史参照系,而人们如果要想理解涂尔干关于现代社会的讨论中的巨大的矛盾对立,他就必须理解上述这一事实。

423

[59]《社会分工论》,第 151 页(法文原版第 124 页)。

[60] 同上,第 124 页(法文原版第 93 页)。虽然根据阐述这两个词时的预设框架来说它们所定义的都是同样种类的行动和秩序问题,但它们涉及了相反的理论传统由此而突出了涂尔干的矛盾性。第一个词即“由不同的部分所组成的体系”(*un systeine de parties différenciéess*)是生物学的功能用语,指整体的有机统一。法文“partie”意味着总体中的一个部分。和与其同义的英文“part”(部分)相反,法文“La part”具有“一份”或“份额”的意思,例如在“to share an interest in the profits”(利益均沾)或“to share in the profits”(分利)中。可见重要的是涂尔干选择了前一种用法即“*La partie*”。然而在第二个词即“Some Service alveacly rendered”(某种付了报酬的劳务),涂尔干所选择

的这个词是直接指货币的交易或交换。确实,在这个词的注脚中涂尔干写道"比如,有息贷款便是一例"。这种对工具性行动——它基于简单的个人之间的交换或一个更大的整体之各部分之间的交换——的参照同样是体现在斯宾塞著作中的双重参照,即经济的自由放任与生物学的有机体。(同样的那种与"part"相反的用法在涂尔干早期的著作中也出现过。在他往常使用"*Les parties*"一词的同时,他还提到"*Les intéressées*"(相关者)和"*Les Composants*"(组成部分),尽管这两个词都被译成"parts"(部分),但它们却更多地具有机械的含义。)

[61] 同上,第 124—125 页。目前对涂尔干著作中的"交换"一词的讨论总是假定涂尔干坚定地要么是以工具论方式要么是以规范论方式而使用这一概念的。例如,特劳戈特(上注 2,书中各处)通过强调《社会分工论》中的唯物主义而假定后来关于形态学观点的讨论也依循类似的预设前提。然而正如我所指出的,即使在这些更早的著作中涂尔干使用的也是更为主观主义的交换理论,例如他的关于冯特的论集体信仰的一书的评论。在一篇更广泛地对涂尔干著作中的"交换"的讨论中,菲卢克瓦(上注 3)采取的是相反的方法,他申辩说对于涂尔干来说交往就意味着个体良心的互动(第 67 页)。他认为涂尔干在《社会分工论》中通篇都把个体间"道德的相似性描绘成是现代团结的基础,并赋予社会以机械团结,以便同时理解现代社会制度及其发展"(第 76 页)。但是这种分析对于涂尔干早期著作中的唯物主义以及下一事实的理解完全是含糊不清的,这个事实便是:此时涂尔干本人已经得出结论说个体之间所引起的道德交往不可能提供他所想象的社会所需要的那种集体秩序。 424

[62]《社会分工论》,第 123 页,着重号为本书作者所加。

[63] 同上,第 111 页(法文原版第 79 页)。

[64] 同上,第 112 页。

[65] 同上,第 127—128 页。

[66] 同上,第 112 页。

[67] 同上,第 113 页。

[68] 同上。

[69] 同上,第 126 页。

[70] 同上,第 114 页。

[71] 同上。

[72] 同上,重点是第 125 页。

[73] 同上，第 128 页(法文原版第 97 页)。在这里更多地从认识意义上解释良心似乎更确切一些。

[74] 同上。

[75] 同上；参见第 115 页。

[76] 同上，第 131 页。

[77] 在《社会分工论》第一卷中主要内容有四章，即第二章"通过相似性"而达到的"机械团结"，这一章是为与传统的和现代的社会有关的预设的连续性而辩护。第三章"由于分工而实现的有机团结"，这一章推翻了上述观点并赋予涂尔干的理论观点以历史意义。第五章，"有机团结的进步优势：其结果"，这一章则试图通过一种关于分化的道德连续性的理论来重申道德秩序的重要性。第七章"有机团结和契约团结"，这一章——我将对它加以简短说明——急剧地转回到工具论的观点上。第一、四、六章就没有那么重要了。在第一章中涂尔干试图为他所选择的功能模型而辩护，正如我们以前的讨论所提出的，他得到的结论是模棱两可的。第四章"以上各章的进一步的证据"对其前的重要的一章中的工具论的分析作了进一步的阐发，虽然这一章还对结构分化问题作了一定的讨论。(涂尔干的讨论中的工具论的这一面，实际上还延伸到了第五章的导论中，同样英文版第 111—152 页也包含着这个方面的内容。)相反，第六章则标志着向他极力强调的工具论复归——涂尔干在这一卷的最后一章中将对此加以详细的阐述。

425

[78] 同上，第 152 页。

[79] 同上。

[80] 同上，第 71 页；参见第 172 页。

[81] 同上，第 152 页。

[82]《社会分工论》，第 161 页，着重号为本书作者所加(法文原版第 143—144 页)。

[83] 同上，第 169 页。

[84] 同上，第 163 页。

[85] 同上。

[86] 同上，第 169 页，着重号是原有的。

[87] 同上，第 170—171 页。

[88] 同上，第 152—153 页。

[89] 同上，第 157 页，注 20(法文原版第 130 页，注 4)。"for intérieure"一词特

别强调了“良心”;因此,“en son for intérieure”可译为“in his heart of hearts”(在内心深处)。

[90] 同上,第 281 页。

[91] 同上,第 302—303 页。

[92] 同上。

[93] 同上,第 172 页。

[94] 同上,第 166 页。

[95] 同上,第 172 页(法文原版第 147 页)。

[96] 同上,第 152—153 页,167 页。

[97] 同上,第 166 页。

[98] 同上,第 289 页。

[99] 同上,第 172 页,着重号为本书作者所加。

[100] 在后来的一次讨论中,他以几乎与此相同的方式推翻了这一论点:即个体的崇拜产生了道德的团结(见第 400 页)。

[101] 同上,第 173 页(法文原版第 147 页)。

[102] 我将在本章讨论的最后,讨论有关这一问题的某些解释性的材料。见后注 129。

[103] 同上,第 203 页。

[104] 同上。把这些修辞问题理解为包含着某种对涂尔干所引入的集体主义批判的限定,这是可能的,那就是说“个人依赖于群体,这只能与个人之间的相互依赖相对应”,“只能与个人的习惯相适应?”(同上,着重号为本书作者所加)。这些限定——如果它们确是如此的话——再次表明了涂尔干希望能够强调集体主义而又不放弃个人自由。

[105] 同上。当然涂尔干实际上确实对它们的稳定性表示怀疑。他之所以如此,是因为他和斯宾塞不同,他能够正确认识到超个人的强制性力量的威力。他之所以会滑入到这个关于社会稳定性的命题中,是因为他对社会病变及现代社会的不稳定性的讨论归属于他的整个讨论中的一个完全独立的部分,那便是第三卷。通过把这些讨论独立出来,他就能在他绝大部分的讨论中一直坚持自己的假设——分工能解决个人主义与集体主义之间的两难困境。这一点我将在后文加以进一步讨论。 426

[106] 同上,第 212 页。

[107] 同上,第 213 页(法文原版第 191 页)。

[108] 同上,第203—204页。

[109] 同上,第212页(法文原版第190页),着重号为本书作者所加。

[110] 同上,第217页。

[111] 同上,第211页。

[112] 同上,第205页。

[113] 同上,第213页。

[114] 同上,第207页(法文原版第185页)。

[115] 同上,第213页。

[116] 同上。

[117] 同上,第214页。

[118] 同上,第217—218页。

[119] 同上,第223页。

[120] 同上,第221—222页。

[121] 同上,第223页。

[122] 同上,第224页。

[123] 同上。

[124] 同上,第223页。特劳戈特(上注2,第255—256页)——他把涂尔干理解为"结构主义者"——指出了这种达到内聚整合的方法,同马克思在他著名的关于农民和工人的讨论(《路易·波拿巴的雾月十八日》)中为阶级意识所提供的解释二者之间存在高度的相似性。确实,在涂尔干思想发展的这一工具论阶段同马克思成熟时期的著作间存在着强烈的相似性。然而,这方面的分析并未使涂尔干早期的或后期的著作中的思想的理论源泉枯竭殆尽。

[125]《社会分工论》,第224页。

[126] 同上,第227页。实际上在这一章更靠前的另一段中涂尔干提到了建立在职业联合基础之上的道德统一的可能性(见第215页)。然而,他所提到的这一点完全是和他此时的工具论观点相独立的。应当指出的是,虽然我曾试图对第一卷进行尽可能与涂尔干的论述的实际内容相接近的理解,但是仍有不少段落,比如上面所提到的那一段,是与我对涂尔干的论述方向的讨论相矛盾的。在我看来,这些段落属于例外情况;确实,它们似乎证明了涂尔干的某种相对无意识的征兆:他已经走上了一条矛盾的道路。

427

[127] 同上,第227—228页。

[128] 同上,第218页。

[129] 涂尔干在第一卷的分析中的明显矛盾性，使得目前的二手材料对涂尔干的连续一致性的强调令人难于理解。例如吉登斯认为涂尔干为现代社会的道德基础成功地在理论上进行了辩护。“涂尔干在《社会分工论》中得到的最重要的实质性结论”，吉登斯写到，“便是——有机的团结是以道德的个人主义为先决条件的。”（“涂尔干的政治社会学”，第 235—272 页，载其《社会与政治理论研究》[纽约，1977]，第 238 页，着重号原有。）正如这一判断所指出的那样，吉登斯认为涂尔干还成功地解决了个人—社会之间的两难矛盾。“《社会分工论》的主题”，他坚持认为，“便是——个体化过程必然伴随着传统社会的解体，这就是说，不仅连集体良心这根本的基础，而且连它在新的道德观念的发展形式中的变形，都包含在‘个人崇拜’之中”（吉登斯[上注 3]，第 6 页；参见吉登斯的“社会思想史中的四大谜”[上注 1]，第 360 页）。菲卢克瓦的著作（上注 3）也为涂尔干的连续的规范论观点作了类似的、同样是站不住脚的辩解——正如我上文所指出的那样。

具有讽刺意义的是，最近还有人从完全相反的角度来为涂尔干的论点的连续性辩护，例如特劳戈特（上注 2，第 29 页）就认为《社会分工论》“远为清楚地说明了自己的唯物主义的分析中的变化”。还有更早的默顿（上注 4，第 109—110 页），他以类似的方式声称“在宣称现代社会中的有机团结的优越性的同时，涂尔干似乎过分贬低了利益统一的持久性因素”。默顿得出结论说，“那些机械团结的形式仍然有效地存在着，这个事实为与涂尔干的观点的直线式发展论持相反意见的人又赢得了一块阵地。”

帕森斯先前在《社会行动的结构》（上注 2，第 301—342 页）的处理中更为确切地强调了涂尔干的说明中悬而未决的一面。然而，即使是帕森斯的讨论也由于企图将涂尔干的主题加以道德化、由于极为严重地曲解了这种道德化过程应具有的某些重要特征而遇到阻碍。帕森斯声称涂尔干在第一卷第七章中所强调的“契约中的非契约性因素”，实际上是《社会分工论》全书的“基本问题”（第 319、310 页）。而且帕森斯还声称对涂尔干来说非契约性因素是与道德规范同义的，在这里其方法是和“与个人利益的关系——这是整个功利主义传统的特征——相对的国家的二元论”完全对立的（第 315 页）。 428

或许出现这种错误理解的原因之一便是：帕森斯实际上忽视了涂尔干在 1893 年前的发展。他认为涂尔干是从早期的理性主义的实证主义直线式地发展到更为主观的规范论观点，而他是在涂尔干 1893 年的讨论的基础上来区分涂尔干前期观点的。然而如上所见，1893 年前的著作表明涂尔干自其学

术生涯之始就在相互对立的理论构架之间左右为难。(帕森斯对这一早期阶段所下的判断的错误程度可从他对涂尔干所宣称的下列内容的接受中略见一斑:涂尔干声称他于1886—1887年间在德国所涉留的整整一年时间对他的思想没有产生重大的影响[第307页]。帕森斯认为,那时涂尔干过分陷入到实证主义的泥坑中而不可能受德国唯心主义思想的影响。)实际上,1893年以前,涂尔干的理论方向是倾向于工具论观点的,而《社会分工论》的主要的、具有讽刺意义的——可能也是高度矛盾的——地方便是,它试图在(工具论)这一一般框架内来解决意志主义与集体主义这一对矛盾。在这个架构中,很明显第七章中的"非契约性"的重点是工具性的法律秩序和强制性的国家控制的性质问题,而不是规范秩序问题。的确,正是第五章确立了涂尔干对现代道德秩序理论所作出的最重大的贡献,而不是第七章。有趣的是,正是道德分化这一主题——它是第五章的核心——成了帕森斯晚年的一篇充满灼见的、分析涂尔干理论的文章的焦点,那便是"涂尔干对社会系统整合理论的贡献"(载于科特·H. 沃尔夫编辑的《埃米尔·涂尔干等论社会学与哲学》[纽约,1960年],第118—153页);然而,即使在这篇文章中帕森斯也未提及第五章(另一位对涂尔干著作中的结构的与道德的分化这一论题作了重要的分析的,是贝拉的"涂尔干与历史",载尼斯贝[上注1],第153—176页)。

由于上述原因,虽然帕森斯正确地看到了涂尔干早期对集体良心与机械团结的讨论既是对历史问题的探讨,也完全是对理论问题的探讨,但是至于随着该书的发展,这一重点为什么会渐渐地消失,他却未能提供任何真正的解释。实际上,他有时认为正是涂尔干的独特选择——把法律当作是道德的标志而集中加以关注——促使他转到历史的二分循环论上,比如他所描述的相互对立的赔偿性法律与镇压性法律(《社会行动的结构》,第318页)。联系到这一点,我们就会发现,帕森斯把《社会分工论》第二卷当作是涂尔干的分析的不规则部分(第323页),但实际上却可以更准确地把第二卷说成是其争论的主线。因此,不足为奇,帕森斯甚至从未讨论过第三卷的内容,而第三卷与第一、二卷相比工具论色彩更为强烈。虽然贝拉(上注2)和帕森斯具有同样的感觉,即第一卷第七章是关于规范秩序的并为全书定下了基调,但与帕森斯相比,他对涂尔干把上述问题当作是个体崇拜与社会平等时的"模棱两可性与矛盾性"更为敏感("导言",第xxiv—xxvi页)。

429

[130]《社会分工论》,第233—234页。

[131] 同上,第226页(法文原版第248页)。涂尔干在整个第二卷中强调"*ia*

lutte”是历史进步的重要决定力量，译成英文就是“struggle”（战斗，斗争，竞争），他还把这个词同“*la vie*”（生存）及“*La domination*”（统治）联系起来。这就为人们提供了一个机会，可以直接在涂尔干的理论逻辑的概念同马克思的概念之间进行文字的对照。我们可以回忆起，马克思在《哲学的贫困》（1847年；纽约，1963年，第175页）——他唯一的直接用法文写就的著作——的结尾处引用了乔治・桑（George Sand）的《扬・瑞日卡》的一句话，马克思认为这句话总括了资本主义制度下“社会科学所一贯得出的结论”：“不是战斗，就是死亡；不是血战，就是毁灭。问题的提出必然如此。”[参见中文版《马克思恩格斯全集》第4卷，第198页。]当然，同样是援引了“战斗”一词，这并不能作为（他们的）在预设上的观点的趋同性的证据。不过，这完全意示着涂尔干在他关于分工的历史原因的分析中反复使用了这个词。

[132] 同上，第269页。

[133] 同上，第267页。

[134] 同上，第269页（法文原版第251页）。

[135] 同上。

[136] 同上，第270页。

[137] 同上。

[138] 同上，第268页。

[139] 同上，第270页。

[140] 同上。

[141] 同上，第275—276页。

[142] 同上，第276页（法文原版第260页）。

[143] 同上。

[144] 同上。

[145] 同上，第283页。

[146] 同上，第284页。

[147] 同上。

[148] 同上，第284—285页。

[149] 同上，第287页。

[150] 同上，第290页。

430

[151] 同上，第287页；参见第290页。

[152] 实际上，将集体道德一般化而成为一个真正独立的变量，这种例子可在

涂尔干自己 1887 年对德国社会理论的讨论中找到。在那次讨论中涂尔干认为社会容量的增大基本上会产生道德的后果,而不是物质的结果,他把更为一般化的集体良心看成是独立的、实际上也是主要的历史动力。当然,涂尔干本人在他早期稍后的著作中对这一观点也加以了修正。实际上,《社会分工论》中的这种转变仅仅重复了以前的转变而已。至于涂尔干的特殊的转变之间的这种对比,可见下注 176。

[153] 同上,第 337 页。

[154] 同上,第 336 页。

[155] 同上,第 337 页。

[156] 同上,第 336 页。

[157] 同上,第 339 页。

[158] 同上。

[159] 同上,着重号为本书作者所加(法文原版第 330 页,注 1)。

[160] 同上,第 348 页。

[161] 同上,第 350 页。似乎是他的基础-上层建筑推理的进一步的证据所需,涂尔干在第二卷的最后一页中进行了还原论的分析,他把宗教信仰当作是人口变迁的反映——他在 1886 年评论斯宾塞的《教会制度》时就作了这样的分析。(我在上一章中曾对此作了一定的论述。)

[162] 目前对第二卷的注释表现出一种令人担忧的倾向,即采用涂尔干本人的观点来分析他的讨论。也就是说,他们接受他之把道德密度与人口密度等价起来,并且把第二卷看作是与涂尔干在第一卷中所强调的规范秩序因素完全相一致的。例如,波普就把涂尔干对人口膨胀与变迁的强调仅仅看作是支配全书的“社会现实主义”的又一例子(“经典作家论经典作家:帕森斯对涂尔干的解释”[上注 4])。然而,这一观点把秩序问题和行动问题合并在一起,而没能把行动的不同方法之间可能存在的根本差别加以区别开来——即使是接受了某个集体主义的、社会唯实论的观点。虽然鲁克斯的讨论比波普的说明更细致此、一般来说更为准确些,但也同样地没能把涂尔干的讨论中的道德密度与物质密度之间的巨大差别区分开来(《埃米尔·涂尔干:生平及著作》[纽约,1972 年],第 154、169 页)。在对第二卷的讨论中,鲁克斯总是重复涂尔干原有的分析中的模糊性与矛盾性(第 168—172 页)。尽管他谴责涂尔干的技术决定论,责怪他对社会变迁的基本细节的描述毫无说服力(第 164 页),但这些指责都从未被加以系统的阐述。之所以未能如此,原因之一便是

431

鲁克斯认为《社会分工论》与涂尔干早期著作紧密地连续一致。事实上,在他看来涂尔干从 1885 年到 1893 年之间的所有著作中的理论阐述与经验说明都是属于同一系列的,而不是体现着固有的对立的理论逻辑。

菲卢克瓦对这第二卷甚至抱更乐观的态度,他承认涂尔干对分工的工具性原因的讨论与对道德演进的讨论之间存在着互补性。由此他把涂尔干关于集体良心之形态学因素的调节作用的论述当作是涂尔干的历史讨论的核心内容(《涂尔干与社会主义》[上注 3],第 74—78 页)。在这个基础上他就能辩解说涂尔干的历史分析从一般说来是和马克思的历史分析毫无关系的。相反,我已指出涂尔干坚持这种调节作用仅仅是一时性的,顶多不过是他的整个历史分析中的残余范畴。有趣的是,尼斯贝——尽管他对作为《社会分工论》之标志的工具论观点与规范论观点之间的对立进行了非常真切的洞察——却还紧紧强调人口变迁的规范性调节作用。他声称这一过程代表着涂尔干从功利主义到规范论的重要转变,"此时继之而起的论点[例如规范论]开始使最初的[功利主义的]主题变得暗淡不清了"(《埃米尔·涂尔干》[上注 1],第 36—37 页)。这不仅是对这一过程的重要性的错误解释,而且对这一过程之前与之后的论述也加以了曲解。涂尔干在该书的前面部分无疑远未明确地信奉契约理论,而且在这一节后他仍然在第三卷中进行高度工具论的讨论。

在英语国家的传统中,在远远要先于最近的这些解释的论述中,功能主义理论家就已更为清楚地认识到了第二卷中的工具论的特色。1934 年,受帕森斯的强烈影响,默顿讨论了涂尔干此书的这一节,认为它很明显充满了社会达尔文主义中的生存竞争观念(上注 4,第 106 页),虽然他的讨论错误地把这一节当作是全书的典范。1937 年帕森斯本人在《社会行动的结构》中讨论了涂尔干的论述中的社会达尔文主义内容,并特别强调说该书生物学地强调了再生产和生存,虽然与默顿的讨论相反,他认为这背离了涂尔干的论述的主要部分。

相反,在法国传统中,很特别的是,感觉到这种工具论逻辑的是具有经济学取向或马克思主义取向的注释者。盖伊·艾玛德在《涂尔干与经济科学》(上注 2,第 217—218 页)中,谈到了涂尔干的论述中的"决定论与唯物论的特征",并用明显马克思主义的语言来对比作出解释。在提到涂尔干对容量与密度的讨论时,他写道"一旦这些条件得以实现,就必然会产生出分工与有机团结、司法形式以及相应的集体象征"。他认为,对于涂尔干来说,"随着社会

432

中芸芸众生的数量的增加与密度的加大而导致的社会均衡的破坏，必然会引起冲突，而社会的重构就依赖于类似的、并列的有机体所具有的原则”——例如，有赖于机械团结。然而艾玛德却认为根据《社会分工论》的描述这种方法被整个地接受下来了。阿曼德·屈维利耶在他著名的论文“涂尔干与马克思”(上注 2)中，甚至更为直接地把涂尔干在第二卷中的讨论同马克思主义联系起来。通过把涂尔干对人类精神的讨论引证作为“[由]纯粹机械的容量与密度的变化[而引起的]最后分析”，他责问是否还有人不一定承认涂尔干把主观的理念描述成“只是形态变化的副现象”(第 83 页)。乔治斯·卡冈，一位更为坦率的马克思主义者，注意到了马克思的与涂尔干的关于观念的还原论之间的“惊人的相似性”，并把两人关于信仰的社会决定作用的论述并列起来(“涂尔干与马克思”，《经济史与社会史评论》第 24 期，第 3 册[1938 年]：第 233—244 页)。

[163] 涂尔干在第三卷中的争论——这完全是由于我下文将要讨论的经验特殊性而引起的——在战后社会学理论中扮演着非常有趣的角色，这再次说明了诠释性理解是社会学理论中的重要战略。批判理论家们，如古尔德纳和大卫·洛克伍德，就利用这位号称是规范论者的思想家对工具论的强调，来向他们认为是为帕森斯及战后美国功能主义所拥护的那种规范论的功能主义的支配地位挑战。古尔德纳为涂尔干的《社会主义与圣西蒙》所写的导论(上注 1，第 v—xxvii 页)——这篇文章高度重视对不平等的财富及财产关系所引起的作用的讨论——就明确地向帕森斯所认为的涂尔干最初接受的是孔德主义传统这一结论提出了挑战。类似地，洛克伍德在他颇有影响的反功能主义的论文“对‘社会系统’的几点解释”(《英国社会学杂志》第 5 期[1956 年]：第 134—145 页)及“社会整合与系统整合”(载乔治·K. 左尔桑[George K. Zollschan]及沃特·赫奇[Walter Hirsch]编辑的《社会变迁探索》[波士顿，1964 年]，第 244—259 页)中，他就把涂尔干的分析的这一部分中的工具论因素当作他的重要的战略契机。尽管这两位批判的理论家对第三卷中的反规范论的成分有所洞察，然而他们都对第三卷加以了曲解，首先，认为第三卷是高度成功的多元的分析(而实际上它却是一元的、反意志主义的)，第二，认为它是涂尔干早期著作的典型。不过退一步说，上述两种言过其实的、对第三卷的理解却要比另一些偏激的涂尔干诠释者们的理解要更为准确些，后者如乔治斯·弗里德曼，他对涂尔干的分工理论的批判简直就没有认真地考虑到他对“病理”的讨论(《工作的剖析》[纽约，1961 年]，第 68—81 页；参看欧文·

433

蔡特林的《意识形态与社会学理论的发展》[英格尔伍德·克利夫斯，新泽西，1968 年]，第 242—252 页）。从另一方面即自由主义方面来说，帕森斯之忽视第三卷也同样是站不住脚的。例如在《社会行动的结构》中帕森斯写到“涂尔干在《社会分工论》中尽管对于契约社会的稳定性这一事实的斯宾塞式的解释表示疑问，但他并未怀疑这一事实本身”，他顺便还提到“在他[涂尔干]对分工的变态形式的讨论中包含着比较轻微的保守倾向”（第 338 页，上注 1）。然而，正如马上将要看到的那样，这些保守倾向并非都是很轻微的，而且我们已经看到如果说涂尔干对斯宾塞的解释表示怀疑的话，那也部分地是因为他是以一种斯宾塞未曾有的方法来考察现代社会的不稳定性的。

[164]《社会分工论》，第 370 页。

[165] 同上，第 354 页。

[166] 同上，第 356 页。

[167] 同上，第 369—370 页。

[168] 同上，第 388 页。

[169] 同上，第 382 页。

[170] 同上，第 384 页。

[171] 同上。

[172] 同上，第 370 页，注 26（法文版第 362 页，注 1）。

[173] 同上，第 356 页，着重号为本书作者所加。

[174] 与正常-病态之区别相关的理论的与经验的先决条件在第三卷中还不明显。在涂尔干的《自杀论》的最后一章及《社会学方法论》第三章中则表现得更为清楚可见了。鲁克斯（上注[162]，第 172—178 页）还对这种区分进行了强烈的批判。

[175] 这最后一点为下列论述提供了某种观点：《社会分工论》既和涂尔干后期的著作而且确实也和他早期的著作相一致，而不是相反，例如吉登斯就声称该书“确切地展示着涂尔干从未抛弃的、构成他后期所有著作的最后一块阵地的那种社会的现代形态的出现”（“作为批评家的涂尔干”[上注 3]，第 190 页）。我已经指出，无论从预设意义上还是从经验意义上说，这个结论无疑是错误的。涂尔干的极端的理论矛盾性及其未能以他所设想的方法解决意志主义—决定论这一问题，这些都使得他无法建构起一种关于现代不稳定性与冲突的根源的坚定如一的经验理论来。然而，对于涂尔干在《社会分工论》中的争论的某一层次即意识形态层次来说，这种关于涂尔干之连续性的断言是

434

属实的。和在他所有其他的著作中一样,涂尔干在这里强调了现代性的独一无二性、它与传统性的对立关系、它的更为全球性的体系,及其显著的个人主义与平等的特征。从这个意义上说,机械团结与有机团结之间的区别最终还是涂尔干后期著作的核心内容了,即使后来他由于觉得这两个词和他实质上所反对的预设的观点及经验的观点相联系而准备放弃使用它们。换句话说,在后期的著作中变化了的只是预设信条与经验信条——涂尔干使用它们来表达自己的意识形态的信念:对传统社会加以重建。正是在这个意义上,吉登斯之关于涂尔干的连续一致性的论述是正确的,而尼斯贝关于涂尔干剧烈转变的论述则是错误的,因为后者认为涂尔干在他后期的著作中采用了一种"保守的哲学的"眼光,而实际上这种保守主义在《社会分工论》本身中起着越来越重要的作用(《埃米尔·涂尔干》[上注1],第28页)。而对于这一部重要著作无论吉登斯的连续论也好,还是尼斯贝的不连续论也好,都是失败的,因为它们把涂尔干思想中的预设的、经验的及意识形态的层次合并在一起。

[176] 从一般层次上来作这样的对比,则在《社会分工论》和早期的著作中,某几个特定的、具体的论点还是相同的,这一点就不足为奇了。(1)正如在其后期著作中所见,涂尔干对于个人自由的基础含混不清——它是否只能根植于"实体论的"个人呢,还是可以由道德本身而产生呢——这表现在他很快就推翻了自己的讨论即把"个人崇拜"当作是社会控制的根源。在早期著作中的那篇论冯特的重要论文中也同样作了这种反驳,在该文中涂尔干反对用实体论的方法来强调象征性的个体,只是想迅速转而强调个人意志是和社会相分离的。(2)在早期著作中,涂尔干最初认为纯粹经济地强调生理需要是不够的,因为这忽视了一个必不可少的参照系统,即特殊的人类需要如荣誉和精神,然而他后来声称人口的增长(*Le croît physiologique*)必须被认为是道德生活中任何变化的唯一原因,举例来说,在1888年论自杀的文章中就分析了"家庭精神"的变化。当涂尔干从把荣誉和道德的义愤看作是法律控制的基础——这里法律是和集体良心联系起来的——转而强调偿还性法律是由不均衡状态而产生的,是为了适应外在压力的必然要求时,这时在他后来的著作中也进行了这种完全相同的反驳。因此,在早期阶段的稍后时期的著作中,特别是在最早的社会学论文中,如同在《社会分工论》后面部分的章节一样,涂尔干一直强调生产竞争(*La lutte lavie and la lutte pour domination*)。(3)在最早的论文中,涂尔干提醒人们不要仅仅把国家看成是强有力地镇压反社会行为的巨大机器,这一点还反映在他后来讨论机械团结时对国家与集

435

体良心之间的密切联系的分析中。在这一早期阶段的后期论文中以及在《社会分工论》后部分章节中(也包括论有机团结的章节),涂尔干对自己作了修正,并明确地接受了分析现代国家的机械论方法。(4)最后,在早期著作中,涂尔干批判政治经济学把社会力量和自然力量例如重力规律等同起来。然而,在《社会分工论》第二卷以及早期阶段之后期的著作中,这恰恰是他所推崇的,他把人口数量的增长规律定义为社会领域中的重力规律。有趣的是,在他重视其以前的理论逻辑时,涂尔干并不觉得有必要通过以"习惯"——这在他早期著作中是如此地重要——为参照系而隐匿自己所信奉的强制性秩序。这无疑仍然是一种有效的概念性的手段并在一定程度上修正了他立论时急剧断裂的特征。人们只能想象随着分工的发现涂尔干就会觉得无须作这种经验的妥协。

[177] 赫伯特·斯宾塞,《第一原理》,第六版(纽约,1903 年),第 289—290 页、314—318 页。

[178] 同上,第 388 页;并参看第 390 页。

[179] 同上,第 222—223 页。

[180] 同上,第 222 页。

[181] 同上,第 446—466 页。

[182] 同上,第 417—418 页。

[183] 同上,第 466 页。

[184] 同上,第 365—366 页。

[185] 同上,第 469—470 页。这个广为当代社会学理论所接受的观点最早是由帕森斯于 1937 年在《社会行动的结构》中所极力主张的,这个观点和涂尔干本人的观点一样,坚持认为在他的理论同斯宾塞的理论之间存在着巨大的差别。社会理论史家罗伯特·艾伦·琼斯(Robert Alun Jones)最后也反复阐述这一观点,通过在自己的著作中详细叙述涂尔干的参照系以揭示《社会分工论》中涂尔干与斯宾塞的区别("涂尔干回应斯宾塞:论社会学的历史编纂学中的历史主义",《社会学季刊》第 15 期[1975 年]:第 341—358 页)。然而,和绝大多数对历史主义论进行的重建一样,琼斯的论文对于斯宾塞的理论与涂尔干的理论在行动问题和秩序问题上所存在的某些至关重要的分析的区别,特别是预设层次的区别,没有足够清楚的论述。他正确地强调了与涂尔干的著作相比,斯宾塞的基本的个人主义,特别是斯宾塞之认为个人是先于社会组织而存在的,以及他之根本低估了国家在工业社会中所起的作用。虽

436

然正如我所指出的那样,在这些问题上所存在的区别本身受到了某种程度的夸大,但在这一论点中更大的缺陷在于琼斯忽视了这一点:即在涂尔干对历史发展的讨论中及其对分工后的社会的分析中他倾向于接受斯宾塞的关于行动的工具性的观点。作为对琼斯的回应,佩林正确地强调了斯宾塞与涂尔干之间的相似性(见罗伯特·G.佩林的"涂尔干对斯宾塞的曲解,与琼斯的'涂尔干回应斯宾塞'一文的商榷",《社会学季刊》第16期[1975年]:第544—550页;更为详细的讨论可见佩林的"赫伯特·斯宾塞关于社会演变的四种理论",《美国社会学杂志》第81期[1976年]:第1339—1359页)。然而,佩林对斯宾塞的修正式的理解却低估了斯宾塞理论的个人主义方面,后者尽管在后期某些著作中加以了限定,但仍然坚持明显的自由主义的观点。虽然斯宾塞确实把自由的行动者描述为能够具有利他主义的动机,但他之一贯强调天生的"利益的自然一致"却促使他仍然坚持认为这种利他主义是和因市场与分工而造成的经济上的自私自利相一致的。当然,把工具性的利益和社会性的互惠等同起来,这恰是涂尔干在他的关于契约的超个体因素的理论中攻击的对象。

[186] 马克思与恩格斯,《德意志意识形态》(1846年;纽约,1970年),第68页[参见中文版《马克思恩格斯全集》第三卷,第73页]。

[187] 同上,第43页[中文出处同上,第24页]。

[188] 马克思,《哲学的贫困》(上注131),第149页,着重号原有[参见中文版《马克思恩格斯全集》第四卷,第176页]。

[189] 马克思与恩格斯,《德意志意识形态》,第106页。

[190] 同上,第52页,着重号有改动[参见中文版《马克思恩格斯全集》第三卷,第36页]。

[191] 同上,第52—53页。

[192] 屈维利耶非常正确地看到了涂尔干的分析中的唯物主义的内容,实质上他认为涂尔干提供的只是一种很粗糙的、机械论的马克思主义分析。根据他的意见看来,两位理论家的区别主要不在于他们对资本主义社会问题的分析的不同,而在于他们各自的实现对该社会之重建的纲领不同。他正确地强调说,涂尔干的方法其辩证性要差一些,因为他的系统的形态学理论的焦点在于整个社会,而不在于社会各部分之间的冲突。(涂尔干与马克思[上注2],第77—81页。)从类似的方面出发,艾玛德(上注2)认为二者的分析之基本的区别在于马克思对社会分工的结果的分析是更为历史地特定的。他坚持认

为，如果认真地研究涂尔干后期经验论述中的特殊性，“从这一观点来说，人们就不知道应该如何把它[资本主义的变态的冲突]考虑成是‘变态的’”（第227页）。卡冈（上注162）的观点基本上相同，美国马克思主义者詹姆士·奥康瑙尔（James O'connor）的观点也如此（“社会的分工”，《叛逆社会学家》第10期第1册[1980年]：第60—68页）。我再次和这些法国的及美国的马克思主义批评家们不一致，只是由于他们认为这种唯物主义成了涂尔干这第一部巨著的全部内容。当然，我对他们所暗示的论点，即任何纯粹工具论的观点——不管是马克思主义的还是其他类型的——本身都能为社会的分析指出令人满意的一般方向，深表怀疑。

第 六 章

[1] 关于马克思对介入的概念（intervening concepts）之作用的批判，见《神圣家族》（1845年），C. D. 伊斯顿与 K. H. 古达特（编），《青年马克思论哲学与社会》（纽约，1967年），第361—398页，引文见第370页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷，第45页]，和马克思与恩格斯，《德意志意识形态》（1846年；纽约，1970年），第48页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷，第31页]。马克思认为，前提只有通过纯粹经验的观察才能得到证明（《德意志意识形态》，第42、46、47页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷，第24、29、31页]）。他指出：强调科学中的“思辨的”成分和抽象的方面将使科学成为与唯心主义哲学类似的东西（《神圣家族》，第372页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第二卷，第48—49页]；《德意志意识形态》，第103页[中文版参见《马克思恩格斯全集》第三卷，第261、275页]）；对于经验观察是由事实的世界还是由形而上世界来决定这一点，科学家必须采取非此即彼的态度（同上）；而且哲学原则在科学中不可能起到任何作用（同上，第48、62页）。

[2]《神圣家族》，第391—392页。

[3] 同上，第392页

[4] 同上，第377、378页

[5]《德意志意识形态》，第58页。在马克思主义传统中，只有法兰克福学派的哲学家们才看到了马克思的理论问题与他的方法问题之间的关系。H. 马尔库塞在其早期著作《理性与革命》（波士顿，[1941年]1960年）中，论述了马克思的异化无所不在的观点与他依靠抽象的科学规律来解释资本主义社会这

两者之间的关系。“马克思的辩证法,”他写道,“仍然反映了盲目的经济力量对社会过程的支配。”

> 根据社会现实的内在矛盾及其解决对社会现实所作的辩证分析表明,社会现实是客观过程,它服从于“自然的”(物质的)规律的必然性——唯其如此,矛盾才能成为推动社会运动的根本力量。社会运动本身就是辩证的,因为它还不是由自由联合的个人的自觉能动性来引导的(第316页)。

438

然而马尔库塞避免得出明确的结论:他避免因为马克思把辩证法仅仅用于分析资本主义社会——该社会否定了其行动者的自我意识——而说马克思的方法论是非辩证的。也正因此,马尔库塞从未面对由这种客观主义方法论给马克思的实质理论带来的矛盾。

在后一代理论家中,A.韦尔墨对这些问题最为敏感。在《批判的社会理论》(纽约,1974年)中他写道,“在马克思的社会理论中,历史唯物主义与批判的政治经济学这两者的结合,是内在地矛盾的。”

> 与批判的意识形态的理论倾向相对照,马克思的历史解释的基本假定特别提出了一种“客观主义的”革命概念,它有双重含义:一方面,这些假定决定了批判理论的革命功能是一种后意识形态的、“实证的”科学的革命功能;因而另一方面,它们掩盖了必然的资本主义社会的转化与出于实践需要的这种转化之间的区别,使向无阶级社会的转化仿佛成为资本主义制度的问题本身解决的强迫性结果(第74页,着重号是原有的;参见第104—105页)。

不过在我看来,马克思的科学方法并不一定就是完全依靠观察而没有概念的介入这种严格意义上的实证主义。在这种技术的意义上,应该把马克思的自觉的方法称为经验主义的,因为他认为他是以一种分析的方式来应用他的经验主义普遍原则的。这种自觉的最好例子可以在其《政治经济学批判》的“导言”,特别是在“政治经济学的方法”部分看到。在那里,他指出,“从实在和具体开始,似乎是正确的,”但是,“更仔细地考察起来,这是错误的。”他写道,应该从抽象的规定开始,“抽象的规定在思维行程中导致具体的再现。”(马克思,《〈政治经济学批判〉导言》[纽约,1974年],第100—101页[中文版

参见《马克思恩格斯选集》第二卷，第 102—103 页]。）但是问题在于，马克思从未承认这些“抽象的结论”与诸如思想传统和意识形态之类的非经验因子之间有什么联系。他把他的科学说成是仅仅以经验为转移的，而不构成一个真正的双向的连续体（two-directional continuum）。马克思料必会始终一致地认为他的著作是纯粹经验主义意义上的科学。在他 1859 年为他的《政治经济学批判》写的序言中，他以下述方式结束全文：

> 以上简短地叙述了自己在研究政治经济学方面的经过，这只是要证明，我的见解，不管人们对它怎样评论，不管它多么不合乎统治阶级的自私和偏见，却是多年诚实的经验的探讨的结果（《马恩选集》[柏林，1962 年]，第 13 卷，第 11 页[中文版参见《马克思恩格斯选集》第二卷，第 85 页]）。

439

在他为《资本论》第一卷德文版第一版写的序言中，这种自觉也有所流露。马克思把物理学家作为他的楷模，他宣称，物理学家“是在自然过程表现得最确实、最少受干扰的地方考察自然过程的，或者，如有可能，是在保证过程以其纯粹形态进行的条件下从事实验的”（1867；英译出自莫斯科，未注明日期，第 8 页[中文版见《马克思恩格斯选集》第二卷，第 206 页]）。马克思还向德国工人阶级说明，他的理论主要是以英国——“典型的”或“标准的”资本主义国家——为例证的。

[6] 马克思，《路易·波拿巴的雾月十八日》，马克思与恩格斯，《全集》（莫斯科 1962），第一卷，第 247—344 页（以下简称 MESW）[中文版见《马克思恩格斯选集》第一卷，第 598—703 页]，和马克思，《法兰西阶级斗争》，出处同上，第一卷，第 247—344、139—242 页[中文版参见《马克思恩格斯选集》第一卷，第 393—499 页]。我对这两部著作的对比所作的解释在 J. 西格尔的《马克思的命运：一种生活形式》（新泽西，普林斯顿，1978 年）的第 206—213 页的论述中被很大程度上地突出了。

[7] D. 麦克莱伦，《卡尔·马克思》（纽约，1973 年），第 281 页。

[8] 同上。

[9] 同上，第 242 页。

[10] 同上，第 281 页。

[11] 同上。

[12] 西格尔（上注 6），第 223 页。

[13] 同上,第 303 页。

[14] 关于全欧工业化的一般发展,见 D. 兰迪斯,《自由的普罗米修斯》(伦敦,1969 年,第 193—230 页)。关于英国情况,见 W. L. 伯恩,《平衡的时代》(纽约,1964 年,散见于全文)。

[15] M. 吕贝尔,《马克思大事年表:生平与著作的记载》(慕尼黑,1968 年,第 42 页),引自西格尔,第 301 页。关于马克思的在解释后 1851 年代的革命的滞后时遇到的困难,以及这种困难与马克思在后来的著作中提出的新的经验见解之间的关系,西格尔在其著作的第十章和第十一章作了有益的讨论。

[16] 马克思在这一时期的笔记保存在阿姆斯特丹的国际社会历史研究院的图书馆。见西格尔,第 431 页,注释 25。

[17] 麦克莱伦(上注 7),第 283 页。

[18] 该书的英文版,参见上注 5。

[19] 马克思,《资本论》(上注 5)[中文版参见《资本论》人民出版社,1975 年版,第一卷,第 11、12 页]。

[20] 同上,第 8 页。在德文版第二版"跋"中,马克思称赞了一个评论者—— 这个评论者对他的著作作了完全是实证主义的解释(第 18 页)。

440 [21] 同上,第 35 页。

[22] 一些 20 世纪的诠释者正确地指出,《资本论》的理论是关于整个社会的而非仅仅经济方面的;但与此同时,这些诠释者们又试图——在我看来是相当错误地——建立异化的独立地位。G. 卢卡奇在《历史与阶级意识》(1924 年;马萨诸塞,剑桥,1971 年)中提出了这些超经济的(extra-economic)强调的主要方面;在其中他写道:

> 工厂的内部组织不能有这样的结果[即异化的结果]——甚至在工厂本身内也是这样——如果不是因为工厂以集中的形式包含了资本主义社会的整个结构的话。工人的命运即是整个社会的命运;的确,这种命运是普遍的,否则工业主义就不可能朝这一方向发展(第 90—91 页)。

然而甚至在卢卡奇之前的诠释者们——他们把《资本论》看作主要是一种经济理论——也把这部著作与某种对整个资本主义社会的解释等同起来。这种还原论的等同说在后来由 K. 科尔施提出,他是卓越的马克思主义学者和理论家,并曾经与卢卡奇持有同样的观点:

马克思的新科学……首先是经济的探究……它有条不紊地根据这一观点展开，即：当我们考察资本主义生产方式以及它的历史运动时，我们乃是在考察能够作为一门严格意义上的经验科学的对象的现代社会的结构和发展的一切方面。在这个意义上说，马克思的唯物主义社会科学不是社会学，而是经济学(《卡尔・马克思》[纽约，(1938年)1963年]，第234页)。

[23] 在下面，总的说来我利用了《资本论》第一卷第一部分，"商品与货币"的全部论述。

[24] 为了避免混乱，应该指出，在《资本论》中马克思所说的使用价值意味着一种"自然的"关系，交换价值意味着一种人为的关系；而在他的早期著作中，以实践为基础的经济秩序与以异化为基础的经济秩序之间的区别被说成是同"作为类的人"与"自然的人"之间的区别相一致的(见第二章，2.2节)。因此，"自然的"这一概念是以相反的方式使用的，尽管在这两种情况下其理论的和经验的意义是完全相同的。

[25]《资本论》第一卷，第195页；参看第508—509页。

[26] 同上，第35页。

[27] 同上，第92—93页。

[28] 同上，第176页。

[29] 同上，第152—153页。

[30] 同上，第167—168页。

[31] 同上，第713—714页。

[32] 同上，第171页。

[33] 同上，第176页。

[34] 实际上，在一般情况下马克思使用的C仅仅指商品；也就是说，既然资本既与货币有关又与技术有关，因此这一规定是一种功能上的规定。我根据商品的某种特殊性质——用来生产货币的生产和劳动手段——对这一规定作了限制性的修改。

[35] 同上，第243、256页。

[36] 同上，第233页。

[37] 同上，第270页。

[38] 同上，第271页。

[39] 同上,第 93 页。

[40] 严格说来,下面关于组织的论述乃是对马克思的上层建筑理论这一重要方面的分析,因为尽管任何政治组织在经济领域中都有其具体地位,但马克思还是从上层建筑的意义上探讨了它们。在下面紧接着的关于限制工作日的斗争的讨论中,和在第 2.5 节中,我将继续分析马克思的上层建筑理论中的政治成分。而在下一部分即第 2.3 节中,我将在特别考虑到"思想"的作用的情况下,对他的上层建筑理论作较为系统的分析。

[41] 同上,第 325 页。

[42] 同上,第 324 页。同样,当英译文有改动时,将标出德文原文在《马恩全集》[柏林,1962]中的页码,缩写为 MEW;例如,本处出自 MEW,第 23 卷,第 343 页。

[43] 同上,第 325—326 页。

[44] 同上,第 330 页。

[45] 同上,第 331 页。换言之,马克思关心的是协作的效果而非它的实际内容。这表现为一种有趣的方式——马克思考察了在"给定情况下"由协作产生的八种不同的效果。除了一种之外,这八种效果在内容上都是经济方面的,例如协作使许多工人同时进行不同的操作。(显然,这些效果是通过反馈机制达到的。)然而,在具体的确切的意义上说,其中有一种效果却不是经济的或物质的。协作,马克思写道,"激发个人的竞争心和集中他们的精力"(同上,第 329 页)。但是,甚至这种准主观的因素也被说成是一种习惯——它自动地影响像动物一样的工人。换言之,它颇像涂尔干的早期著作中的"习惯"那样发生作用。

[46] 同上,第 331 页。

[47] 同上,第 332 页。

[48] 同上;关于在制造业时代的权威的类似论述,参见第 360 页。

442 [49] 同上,第 337 页。

[50] 同上。

[51] 同上,第 364 页。

[52] 同上,第 346 页。

[53] 正是在论述劳动分工时,马克思关于历史发展的具体的经验理论与涂尔干的有关理论最为接近。例如,试将《资本论》中的下面一段与涂尔干在《社会分工论》第二卷的论述作一比较。

产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方才产生的，因为在文明的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和生活资料……这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换……社会分工是由原来不同而又互不依赖的生产领域之间的交换产生的。而在那里，在以生理分工为起点的地方，直接互相联系的整体的各个特殊器官互相分开和分离，——这个分离过程的主要动力是同其他公社交换商品，——并且独立起来，以致不同的劳动只有通过把产品当作商品来交换才能建立联系。在一种场合，原来独立的东西丧失了独立，在另一种场合，原来非独立的东西获得了独立。（《资本论》第一卷，第 351—352 页。）

[54] 同上，第 421 页。

[55] 同上，第 423—424 页。

[56] 如前所述，在卢卡奇看来，马克思对工厂的分析无疑涉及他关于整个社会而不仅仅是经济生活的理论。我在下一部分关于劳动力的再生产的讨论中，将进一步强调这一点。

[57]《资本论》第一卷，第 622 页。

[58] 马克思，《资本论》第三卷（1894 年；英译本，莫斯科，1966 年），第 226 页。在第一卷中，虽然马克思从未专门使用利润率趋向下降这一说法，但他实际上在许多地方都讨论过它。

[59]《资本论》第一卷，第 407 页。

[60] 那些把主体的异化置于马克思的理论核心的诠释者们认为，“生产关系”概念是马克思对西方社会普遍的文化传统表述（例如，见 S. 阿维勒里的《卡尔·马克思的社会与政治理论》[伦敦，1969 年]的全书，和 B. 奥尔曼的《异化》[伦敦，1971 年]，特别是第六章）。如果承认这种主观性，那么马克思理论的全部发展——除了他在早期黑格尔主义阶段对批判的强调以外——就很难理解了。在这个问题上，正如在解释马克思的晚期著作的其他许多问题上一样，法国结构主义者们在一定意义上是正确的。例如，M. 戈德利耶在他的重要文章“‘资本论’中的系统、结构和矛盾”中写道：

443

马克思……所注意的是既与任何意识无关又不能用意识来解释的现实的

方面……这一基本的、无意向的、非原初性的矛盾并不是晦涩的唯意志主义所说的主体间性的(intersubjective)行为的残余。它是无意向的和无目的的……这些限制是资本主义生产关系本身"固有的",是不可"克服的"。(《社会主义者名人录》[纽约,1967年],R.朱利班和J.萨维尔编,第105页,着重号是原有的。)

结构主义的诠释——及其基本缺陷——的问题在于,它同样相当满足于对理论上的意志主义的排斥,它像马克思本人所做的那样把这种还原看作不仅是资本主义而且是科学自身所要求的。黑格尔主义解释与结构主义诠释之间的关系是颇具有讽刺意味的:前者正确地认识到意志主义在理论上是必需的并误以为马克思著作实际上包含了它;后者则希望有一种反唯意志主义的理论并较为正确地看到马克思成功地坚持了这种理论。马尔库塞也是受黑格尔主义启发的少数诠释者之一,他认为马克思强调客观必然性这一点是资本主义异化的必然结果。"价值规律"产生了矛盾,马尔库塞在《理性与革命》(上文注5)中写道,它"具有客观必然性的力量"。在论述了这一规律之后,他接着说:"[正像自然规律的结果一样]价值规律的结果是盲目的。资本主义过程固有的利润率不断下降的趋势削弱了资本主义制度的基础,建立了资本主义生产无法逾越的藩篱。"(第312页)

[61]《资本论》第一卷,第626页。

[62] 同上,第628、632页。

[63]《资本论》第三卷,第245页。

[64]《资本论》第一卷,第407页。

[65]《资本论》第三卷,第230页。

[66] 同上,第245页。

[67] 同上,第257页,着重号是原有的。

[68] 西格尔(上文注6),第312页。

[69]《资本论》第三卷,第213页。

[70] 同上,第232—266页。

[71] 关于这些笔记的讨论,见西格尔(上文注68),第346页。

[72]《资本论》第三卷,第211页,着重号是加上的。当然,这也是第三卷第三篇的标题。

[73] 同上,第230页。

[74] 同上，第 233 页。马克思强调指出，缓和的趋势最终反作用于利润率趋向下降的过程——马克思的这种说法在某种程度上由于恩格斯对《资本论》第三卷的编辑整理而被削弱了：J. 西格尔最近根据他的广泛的历史的研究而发现了这一点（《马克思的命运》[上文注 6]，第 336—351 页）。马克思自己没有为第三卷的章节加上任何标题而只是大致划分为七个部分。恩格斯忠实地加上了标题——第三篇即“利润率趋向下降的规律”。恩格斯把这一部分编为三章；但是，他却对利润规律的命运作了自己的解释，他认为（正如他在第三卷的“增补”中清楚地表明的）这一规律是错误的。这三章（第十三—十五章）的标题为“规律本身”、“起反作用的各种原因”和“规律的内部矛盾的展开”。从这些标题中我们得到关于马克思的公开意图的错误印象，虽然这些标题较为正确地反映了马克思的私下的犹豫。对第十五章的实际内容的考察表明，由恩格斯的编辑整理而产生的错误是显而易见的；在第十五章中，马克思从未谈到规律本身的内在矛盾，他所说的是由规律引起的资本主义社会的内在矛盾。然而恩格斯的编辑的篡改之大，并不仅仅在于他重新解释了该章标题；他实际上重新安排了马克思手稿的前后秩序。在恩格斯出版的改写本中，阐述利润规律的第十三章最后 6 页论证了这一规律在受到各种因素的反作用时仍具有最终的正确性（莫斯科版，第 225—231 页）。因此在改写本中，紧接着这一章的第十四章就说明了起反作用的各种原因本身的情况（第 233—240 页）。这一部分的最后一章（第十五章）揭示了这一规律对社会的消极效果。而最初的手稿与出版的改写本有一个根本的不同：我们所看到的安排在第十三章的 6 页（第 225—231 页）概括性说明，在马克思的手稿中实际上是被置于论述反作用的诸因素的那一章的末尾。换言之，与恩格斯的不那么忠实的改写本相比，在马克思的原文中，马克思对于利润率趋向下降的规律的信念得到了清楚得多、明确得多的表述。 444

正如西格尔指出，这一十分有趣的历史事实使那种流行的说法——即恩格斯比马克思自己更倾向于一种实证主义的和理性主义的理论体系——或多或少地受到怀疑。（关于这种怀疑的进一步说明，见 A. W. 古尔德纳，《两种马克思主义》[纽约，1980 年]，第九章，和 E. P. 汤普森，《理论的贫困和其他论文》[伦敦，1978 年]，“理论的贫困”全文。）

其结果自然是，这一问题只有通过对马克思原著的理论分析才能解决——这一任务正是今天的诠释者所要完成的。

[75] 不稳定性、功能上的不平衡等等是马克思的语言。第三卷中的分析表明， 445

马克思是把社会生产方式作为一种功能系统来看待的，其中的各种制度或者削弱或者加强了稳定性——这种稳定性对于系统的维持是必不可少的。对马克思著作中的关于生产方式的功能的论述所作的最好的分析见诸 N. J. 斯梅尔瑟为他编纂的《卡尔·马克思论社会和社会变迁》(芝加哥，1973 年)写的“导言”，第 vii—xxxvii 页。

[76]《资本论》第一卷，第 763 页。

[77] 同上，第 10 页。

[78] 对这里所说的“自然”，应该理解为只是一种修辞意义上的比喻，而不是直接与社会的和自然的规律等同的东西。的确，这正是我想要——根据马克思和恩格斯对自然和唯物主义的一般态度——说明的他们之间的关系。毫无疑问，晚年恩格斯提出了一种解释原则，它——无论怎样精巧——赋予物质一种与人的活动无关的作用。这一点最清楚地表述在他的《自然辩证法》(写于 1882 年，但作为一个整体最初出版于 1925 年)中。同样，它在他的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(纽约，1941 年)中也得到了清楚的表述。在该书中，他把唯物主义历史观(中文译文中是自然观——译者)说成“不过是对自然界本来面目的朴素的了解，不附加以任何外来的成分”(第 68 页[MEW，第二十卷，第 469 页][中译参见《马克思恩格斯选集》第三卷，第 527 页]；这一段话实际上在恩格斯最初出版的《路德维希·费尔巴哈》中被删略了，显然它所在的那一部分是原始手稿的一部分。在 MEW 中，它登在第二十卷，第 466—471 页，是《自然辩证法》的附录；而在 1941 年英译本中被标为“《路德维希·费尔巴哈》的缩略部”，第 65—69 页)。恩格斯在他致康·施米特的一封信中表达了同样的思想，在信中他声称，马克思主义与黑格尔主义之间的区别在于它认识到，“我们头脑中的辩证法只是自然界和人类社会中进行的、并服从于辩证形式的现实发展的反映”(1891 年 11 月 1 日信札，载《卡尔·马克思与弗雷德里克·恩格斯通信选》[莫斯科，日期不详]，第 520 页[中译参见《马克思恩格斯选集》第四卷，第 496 页])。

应该指出，马克思从未同意这种唯物主义的、非反思的(unreflective)认识论；在他看来，自然和自然观总是有人的反思参与其中的。不过，正如我在本卷第二章和第一卷第三章中所论证的，我们必须把马克思的纯粹哲学意义上的认识论与他的“社会学认识论”区别开来——后者是从他在社会学分析中使用的行为和秩序概念中引申出来的。同样应该指出，这些预设实际上假定，在资本主义和交换价值时期，人对自然采取消极的态度，社会规律在其表

现上与自然规律是等同的。之所以如此——而且马克思在这里仍坚持其反思的认识论——是因为社会条件:异化把人从他的类存在中分离出来。 446

这种对恩格斯的唯物主义的批判和抨击的问题在于,它试图把马克思自己的著作中的机械论成分转嫁到恩格斯身上。无疑,这一企图与当代批判者们没有正确理解异化在马克思理论中的作用是密切相关的,也与他们没有正确区别他的哲学认识论与社会学认识论这一点是密切相关的。例如在《马克思著作中的自然概念》(伦敦,[1962 年]1971 年)中,A.施密特没有考虑到异化概念对马克思关于资本主义的具体的社会学理论的影响,他认为马克思的理论是"围绕主体"展开的。这种观点产生的模棱两可也表现在阿维勒里对马克思与恩格斯的关系以及对马克思理论在总体上的主观性的重要分析中。虽然阿维勒里坚持从认识论上区别马克思与恩格斯,但他实际上还承认马克思可能在其对现代社会的分析中忽略了目的性。故此,阿维勒里很难以一种完全一致的方式为他关于马克思的主观性的观点作出论证。

> 因此,马克思的认识论隐含有某种内在矛盾。它试图解决传统认识论的问题;但它又心照不宣地承认,只有在消除了人类意识在现代社会中所遇到的障碍时,它才能按照这种新认识论[即反客观主义的辩证认识论]发生作用。因此,马克思的认识论有时是自我分化的:它既是关于意识的描述又是关于未来的展望。相应地,马克思从未完全否认传统的机械唯物主义意识理论作为现存社会的异化生活的一种描述的正确性。只要资本主义社会还存在,这种关于意识的有缺陷的理论模式就将存在。(《卡尔·马克思的社会和政治理论》[上文注 60],第 69 页,着重号是本书作者所加。)

不过,马克思的认识论一直(而不是偶尔)是自我分化的,因为这是他的社会学历史理论的系统性特征。很显然,阿维勒里在其著作的最后一章中否认了关于马克思的"社会-政治的(socio-political)直观"的讨论的任何意义;相反,他认为他所考虑的仅仅是马克思的"哲学体系"(第 256 页)。阿维勒里事实上没有涉及马克思借以将其哲学思想转化为具体的社会历史理论形式的那种方法。

至于恩格斯,他在晚期著作中拥护的认识论的和本体论的唯物主义并不一定意味着他在其社会学和历史学理论中赞成机械论经济主义。例如,他小心地赋予不同层次的物质组织以各自独立的现实性,正像施密特正确地指出

447 的,这一做法使他与庸俗唯物主义区别开来。根据恩格斯写于马克思死后的关于历史唯物主义的“限制性的”书信(在后面第十章中我将讨论这些书信),以及根据他对利润率趋向下降的规律的最终拒斥,我们可以清楚地看出,尽管他在认识论上是持唯物主义观点的,但他对过分强调社会生活的经济方面表现出某种迟疑不决。不过,从他的一般立场来说,他还是不能把这种自觉的忧虑转化为另一种社会理论。当然,正像我们可以从马克思的残余范畴——在后面第十章中我将讨论这些范畴——中看到的,当马克思正视其一般理论的全部含义时,他有时也会有所犹豫。

[79] MESW,第一卷,第 363 页[中文版见《马克思恩格斯全集》第十三卷,第 8 页]。

[80] 麦克莱伦(上面的注释 7),第 40 页。关于阿尔都塞学派的见解,例如,见 L. 阿尔都塞与 E. 巴里巴,《读〈资本论〉》(伦敦,1970 年),第 201—208 页。

[81]《资本论》第一卷,第 79 页。

[82] 同上,第 176 页。

[83] 例如,见 I. 贝尔在其《卡尔 · 马克思》(纽约,[1939 年]1963 年),第 139 页中的解释。

[84] 卢卡奇(上文注 22),第 86 页。

[85] 奥尔曼(上文注 60),第 202 页,着重号是本书作者所加。

[86] H. 列斐伏尔,《马克思的社会学》(纽约,1968 年),第 60 页,第 62 页。

[87] 同上,第 73 页。

[88]《资本论》第一卷,第 48 页。

[89] 同上,第 72 页。

[90] 同上,第 71 页。

[91] 同上,第 72 页。

[92] 同上,第 82 页。

[93] 同上,第 73 页。

[94] 同上,第 168 页。

[95] 同上,第 74、37 页。

[96] 关于马克思的经验主义经济学理论中的这一转变的最初的和最有趣的论述是恩格斯为马克思的《雇佣劳动与资本》——这个小册子最初出现于 1849 年,在后来于 1891 年以恩格斯的修订版形式出现——的修订版写的“导言”。然而,正如我所强调的,这种修订并没有改变马克思的著作的总体逻辑。对于在

马克思的总体逻辑下对这一早期理论的讨论，见第三章，第1.2节和第2节。

[97]《资本论》第一卷，第236页，着重号是本书作者所加。

[98] 同上，第539页，着重号是本书作者所加。

[99] 同上，第537页。

[100] 同上，第583页。

[101] 同上，第537页。

[102] 同上，第539页，着重号是本书作者所加。

[103] 同上，第541页。

448

[104] 同上，第540页。

[105] 同上，第310页。

[106] 例如，最近的马克思的英语传记作家麦克莱伦，把论原始积累的那一章称为"该书最好的一章"，称为"对资本主义的发展所作的卓越的历史的解释"——这种解释占去了《资本论》第一卷的最后三分之一的篇幅——的终曲(《卡尔·马克思》[上文注7]，第348、347页)。关于这最后一章的争论是历史主义-黑格尔主义和结构主义在解释《资本论》时的更大的争论的一部分。正如现在的分析者们清楚地表明的，一种纯粹历史主义的解释——这种解释把马克思对现代资本主义的说明看作仅仅是特殊的过去事件的产物——是错误的。这种解释拒绝承认某种特殊的理论逻辑，而马克思的论述就是以这种逻辑为中心展开的。戈德利耶的简短文章(上注60)提供了结构主义解释的一个极好的例子，它在某些重要的方面补充了这里所说的历史主义解释。(不过，戈德利耶将马克思的方法与列维-斯特劳斯的方法进行类比却是十分方便的，因为任何非历史主义的、功能的方法都是与此类似的。)但是，结构主义者们误解了他们常常承认的那种逻辑在分析上的依据——他们把它归因于马克思的"科学"的洞见和他的意识形态观点的正确。正因此，他们往往忽视了他的探讨中的障碍和其他选择；实际上，他们自己的理论也像马克思自己的理论一样，意味着方法论上的实证主义与预设上的工具主义两者的合并。

[107]《资本论》第一卷，第61页。

[108] 同上，第72—73页。

[109] 同上，第77页。

[110] 同上，第87页，第88页，第89页。

[111] 同上，第169页；关于这一点的最重要论述，见第713页。

[112] 同上，第717页。

[113] 同上,第 718 页。

[114] 这种对马克思的上层建筑理论的不足为信的解释——赞同这种解释的批判者越来越少了——的一个极好的例子是吉登斯的论述;他说道,在马克思看来,“个人的生产活动,在其与他人和自然的内在联系中,已经包含了社会行动与社会意识的互动。”如此说来,仿佛马克思通过仅仅指出个人、社会结构和自然之间的相互作用就已经说明了思想的根源似的。吉登斯认为,只有在这些思想产生出来,以及它的相对成功受到阶级社会不平等的财产关系的影响之后,马克思的特殊解释才是有效的:“由此产生出来的诸种思想在它们传播开来或为人接受时,就受到了阶级统治结构的限制。”(A. 吉登斯,《资本主义与现代社会理论》[伦敦,1971 年],第 42—43 页;参看第 209—211 页。)

449

近来的解释者们使用的另一把马克思的上层建筑理论与一种机械主义理论区别开来的方法是,把注意力转向残余范畴——像其他一些人一样,马克思的分析时时诉诸这些范畴。在下面这一段引自 G. 波吉关于马克思的上层建筑论述中,这种必然会与任何这种转向相伴而生的混乱不堪是显而易见的:

> 尽管看上去正相反,但马克思的论述实际上是与一种非决定论解释相一致的……马克思的很多论述并不像它们所说的那样是毫不含糊的唯物主义的……我比许多读者更倾向于认为,马克思的许多貌似决定论的论述是杂乱无章的和模棱两可的。(《社会的意象》[加利福尼亚,斯坦福,1972 年],第 113—114 页。)

同样,麦克莱伦也试图转向马克思的某些特殊的论述(上注 7,第 292—293 页)。例如,麦克莱伦强调了马克思在《政治经济学批判大纲》中(上注 5,第 110—111 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第四十六卷上,第 48—50 页])对希腊艺术的分析的意义。然而实际上,这一论述完全是一个特例。马克思对希腊艺术在它赖以产生的物质基础已经被超越了很长时间之后仍然具有如此普遍的价值感到惊讶。他的解释是,虽然产生它的条件是原始的,但产品本身却不必是的,而且正像对儿童时代的回忆会使成年人愉快一样,希腊艺术的魅力至今仍然可以被欣赏。然而,如果认真对待这种观点的话,那么马克思在《资本论》中以及几乎所有别的地方对上层建筑所作的经验主义分析

的基础就会遭到削弱；因为那样的话，上层建筑诸形式的持续影响，以及它们作为规范的评价标准的适当性，将被与它们的内在本质而不是它们的物质条件联系起来。

J. 哈贝马斯往往认为，马克思对上层建筑的还原论说明纯粹是与抽象理论有关的——它与马克思的实际的经验的实践是不相符的。但是，马克思在《资本论》中提出的上层建筑理论的完全的一致性和经验主义特征有力地否定了这种观点。在马克思的"探究的实践"(practice of inquiry)中，我无从看到哈贝马斯证明的那种"对符号互动的结构和文化传统的作用"的关心(《知识与人类旨趣》[波士顿，1971 年]，第 42 页)。

[115] 见第一卷第三章中关于"合理性"这一概念的不同解释的论述。这种对马克思所使用的"合理性"的意义的理解的混乱意味着，在社会学讨论中关于行为的合理性的假定会导致在理论上以及最终在实践上的巨大分歧。

[116]《资本论》第三卷，第 799 页。 450

[117] 参见戈德利耶(上注 60)："在资本主义制度的实践中，事情似乎是，工资是工人劳动的报酬，资本本身具有自我增值并为它的拥有者带来利润的特性。在日常生活中，没有直接的证据表明，资本家的利润是没有报酬的工人的劳动，也没有当下的经验证明资本家剥削了工人。"(第 92 页，着重号是原有的。)

[118] 在《资本论》中，马克思还用简单再生产概念说明生产过程中的机器和无活性资本的重建与修复。不过在这里的讨论中，我要解释的并不是他关于这种不变资本的简单再生产的论述，而是他对可变资本的再生产——用他的话来说，这种再生产关系到"社会劳动力的再生产价值"(《资本论》第二卷，第 345 页)——的分析。除了第一卷以外，马克思在第二卷第 20 章也谈到劳动力的简单再生产。

[119]《资本论》第一卷，第 572 页。

[120] 马克思，《价值，价格与利润》(1865 年；纽约，1935 年)，第 57 页[中文版参见，《马克思恩格斯全集》第十六卷，第 164 页]。

[121] 同上，第 57 页。

[122]《资本论》第一卷，第 572 页。

[123]《价值，价格与利润》，第 39 页。

[124]《资本论》第一卷，第 600 页。

[125] 同上，第 572 页。

[126] 同上,第 601 页;更为一般的论述,见第 599—603 页。

[127] 同上,第 572 页。

[128] 同上,第 571 页。

[129] 同上,着重号是本书作者所加。

[130] 同上,第 572 页。

[131] 同上,第 573 页(MEW,第 23 卷,第 598 页)。

[132] 同上,第 573—574 页。

[133] 同上,第 573 页。

[134] 同上,第 577 页。

[135] 同上,第 714 页。

[136] 同上,第 737 页。

[137] 同上,第 574 页。应该指出,马克思有几次明确谈到,工资的价格以及再生产的成本,不仅有其经济的基础而且有其道德的基础。不过,在这样的情况下这种道德是作为残余范畴来使用的。马克思从未说明这种号称具有道德意义的因素的性质,他也没有把这种因素与他的系统的理论一致起来。这种特殊的做法的原因是显而易见的。如果马克思不这样做,那他就得求助于规范的秩序并说明工资的道德方面是如何影响个人行动的。在这一章第 5 节对争取缩短工作日的斗争的分析中,以及在本卷末尾一章“社会学的唯物主义经典理论的歧义与修正:马克思与‘马克思主义’”中,我们将用较长的篇幅来讨论这种特殊的残余范畴。

451

[138] 这种对马克思的阶级斗争理论的解释包括两个不同的但常常并存的问题。一种解释强调自为的阶级的产生,并认为工人阶级的新的规范秩序——它重建了“类存在”的团结——是对异化的反动。(例如,见阿维勒里[上注 60],第 141—163 页,和卢卡奇[上注 22],第 178 页。)另一种解释强调虚假的或真正的阶级意识的形成,并把规范的因素说成是一种思想的建构——它是从在直接的生产设备之外的方面灌输给工人阶级的。(关于这一点,见卢卡奇[上注 22],第 326—327 页,和列斐伏尔[上注 86],第 73 页。)

[139] 马克思关于阶级斗争的其他重要论述见于《路易·波拿巴的雾月十八日》、《法兰西阶级斗争》、《法兰西内战》、《共产党宣言》、《德意志意识形态》和《哲学的贫困》。前面的讨论在说明这些著作的每一篇时我都谈到有关观点(见第 3 章),在本卷的末尾一章我还要特别回到其中的《路易·波拿巴的雾月十八日》上来。

[140]《资本论》第一卷,第 235 页。
[141] 同上,第 295—296 页。
[142] 同上,第 235 页。
[143] 同上,第 278—279 页。
[144] 同上,第 289 页。
[145] 同上,第 292 页。
[146] 同上,第 381—383 页。
[147] 同上,第 292 页。很难把这种将国家看作是争取经济权力的斗争中的工具化产物的讲求实际的思想观点与那种认为马克思把国家理解为建立在异化和心理学意义上的外化的基础之上的观点协调起来。后一观点是近来的解释者们提出来的。例如,奥尔曼对马克思的国家观作了如下表述:

> 随着商品的发展,人的政治产物通过它在异化条件下的占有,获得了它自己的生活和运动,获得了一种变形——这种变形使政治产物具有独立于人的意志的不同形式。凭借这种方式,议会、法律和其他方面采取了似乎是最高的(quasi-supreme)存在的假象,以至于它们本身的创造者都必须向它们顶礼膜拜……试想,宪法是如何操纵那些起草宪法的人的,更不必说那些旁观者了——因为他们把这些法规当圣经一样对待。(《异化》[上注60],第 216 页。)

[148]《资本论》第一卷,第 409 页。
[149] 同上,第 265 页。 452
[150] 同上,第 278 页。
[151] 同上,第 403 页。
[152] 同上,第 253 页。
[153] 同上,第 239 页。
[154] 同上,第 265 页。
[155] 同上,第 266 页。
[156] 同上,第 298 页。
[157] 同上,第 283 页。
[158] 同上,第 409 页(MEW,第 23 卷,第 432 页)。
[159] 同上,第 645 页。在这同一论述中,马克思生动地说明了工人的生活条件

与相对剩余价值的规律之间的关系，并以这种方式清楚地显示出异化在他的晚期著作中的地位：

> 我们在……分析相对剩余价值的生产时已经知道，在资本主义体系内部，一切提高社会劳动生产力的方法都是靠牺牲工人个人来实现的；一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化；这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制，把工人的生活时间变成劳动时间，并且把工人的妻子儿女都抛到资本的扎格纳特车轮下……使相对过剩人口或产业后备军同积累的规模和能力始终保持平衡的规律把工人钉在资本上，比赫斐斯塔司的楔子把普罗米修斯钉在岩石上还要牢……因此，在一极是财富的生产，同时在另一极，即在把自己的产品作为资本来生产的阶级方面，是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。(同上)

这种反向——有目的的活动(劳动的生产性的增加)与它的结果(劳动者的被贬低)之间的反向关系——的语言，在形式上的表现与早期马克思的著作和黑格尔的著作中所说的那种异化或精神力量的具体化(reicification)的社会心理过程是类似的。不过，在这里，马克思所注意的仅仅是工人在物质上的贫困，并把它与经济规律——这些规律表明了完全不同的预设在晚期著作中的地位——直接联系起来。

[160] MESW，第一卷，第523页[中文参见《马克思恩格斯选集》第二卷，第379页]。

[161]《资本论》第一卷，第763页。

453　[162] 同上，第763页。我说“末尾”几页是因为在实际上结束《资本论》的论殖民主义的那一章，可能是马克思作为用来抚慰他的出版者的政治考虑的一种表示而加上的。

在这里毋需赘言，关于马克思的阶级斗争理论，我的观点与近来的一些解释者们的观点是有所不同的——他们既然强调马克思关于资本主义统治的理论中的规范的方面，那就要相应地强调在他关于革命的理论中团结和唯意志主义的作用。例如，D. 阿特金森宣称，马克思提出了一种“关于规范的结

构——这种结构不由'客观的'阶级状况决定——的观点",并论述了"与合理的思想和行为格格不入的文化传统和文化标准、神话和幻想"。据此,阿特金森进而认为,马克思关于阶级意识的见解在很大程度上有意志主义的倾向。(《正统的意见和激进的抉择》[纽约,1972 年],第 62、112 页。)阿维勒里更为直接地从主观方面去理解。"这种意识的能动的实践的方面",在谈到马克思的阶级斗争的理论时他写道,"意味着环境将随着无产阶级的自我改变而改变。"他认为,革命实践"乃是无产阶级在其组织中自我发现以及由此实现的自我改变。"(《卡尔・马克思的社会与政治理论》[上注 60],第 144、143 页。)

在我看来,对于这种马克思用来说明革命意志与客观条件之间的关系的理论逻辑,更早的马克思主义解释者们的看法是较为正确的。H. 德・曼在《社会主义心理学》(纽约,1927 年)中写道,不应该因为马克思否认人的意志对历史进程的影响就认为——人们通常这样认为——他是一个宿命论者。"然而",他接着说,"毫无疑问,他把意志本身看作是被决定的。"

> 根据马克思主义观点,社会进化是有规律可循的;这种进化是通过阶级斗争实现的;斗争本身是经济进化——它导致利益的冲突——的必然结果;它的实质和结果是由一个特殊的目的决定的,而这一特殊的目的无非是对社会进化的规律的认识……一旦意识到这一目的,马克思主义就依照社会进化的自然规律来采取行动……由此看来,实现这一历史命运的人类意志是由经济进化的规律预先决定的。(第 391、392、385 页)

S. 胡克在其出版于 1938 年的《从黑格尔到马克思:卡尔・马克思的思想发展研究》(重印版,密执安,安亚伯,1962 年)的重要解释中,对他所谓的"马克思的目的概念"提出了一种类似的说明。

> 社会发展过程所实现的目的无非是人们意愿中的目的。但是,这些目的的实现并不仅仅是因为它们是人们的意愿。人们的*意愿*是以对某种状况的承认为前提的。人们的*意愿*必然是由存在于这种状况中的客观可能性所决定的。只有当客观条件完全具备时,人们意愿中的目的才可以实现。(第 58 页,着重号是原有的。)

454

虽然德・曼与胡克对马克思的观点的主观评价有所不同,但是他们都非常清

楚地看到了马克思在预设前提上遵循的逻辑:尽管马克思赋予他的革命的工人阶级以意志,然而从他关于工人的认识必须具有合理性的观点来看,这种意志相对于客观条件来说看上去似乎又没有独立地位。因此,革命意志的运作只能实现由客观条件提供的可能性。(关于马克思对唯意志主义和决定论之间的关系所作的分析的类似的解释,见 K. 考茨基在其《通往政权之路》[芝加哥,1919 年]中论革命意志的那一章,特别是第 36、39、40—41 页。)

在近来的解释者们当中,韦尔默的批判的评价因为与这些更早的观点相似而独树一帜。"[在]马克思对历史的说明中",韦尔默写道,"技术的进步、'功能失调的'社会压制的消灭和虚幻意识的消除是不可分割地联系在一起的,以致对在资本主义生产方式中发生的不可抗拒的技术进步,只能理解为朝着公民自由的不可抗拒的发展"(《批判的社会理论》[上注 5],第 73 页)。

这种理论讨论的经验的结果,它的一贯的经验的做法,必然是围绕经济上的贫困化与当代发达资本主义世界中的马克思主义斗争之间的关系展开的争论。(关于工人阶级继续处于贫困化状态的正统观点,见 R. 加罗蒂,《卡尔·马克思:其思想的发展》[纽约,1967 年],第 156—158 页。关于较有主观主义色彩的新左派——也称法国左派——对加罗蒂的观点的挑战,见 A. 戈兹,《劳动的策略》[波士顿,1967 年],第 20—22 页。)如果要正确地体现马克思的一般逻辑,如果要维持马克思的社会学理论的精确性与说服力,那就必须完全接受贫困化的观点。当然,依照我提出的科学连续体,可以对马克思的理论"向上"修正;在这种情况下,对他的一些核心的经验主义观点作出修改无损于"马克思主义"的大体。在下一部分中,我将探讨某些对马克思主义理论的更具有经验主义色彩的挑战。

[163] 马克思,《哥达纲领批判》,MESW,第二卷,第 18—37 页[中文版见《马克思恩格斯选集》第三卷,第 12 页]。

[164] 同上,第 23 页。

455 [165] 例如,马克思主义关于垄断和国家干预的效果的观点,见 P. M. 斯威齐,《关于资本主义发展的理论》(纽约,1942 年),第十四章;P. A. 巴兰和 P. 斯威齐,《垄断资本》(纽约,1966 年);以及 E. 曼德尔,《马克思主义经济理论》,两卷本(纽约,1969 年)。马克思主义关于劳动的贡献在晚期资本主义中不可能增加以及利润率将不会下降的观点,见 G. 霍奇森的优秀论文,"关于利润率趋向下降的理论"(《新左派评论》,第 84 期[1974 年 3—4 月],第 55—82 页)。一种思辨的、新马克思主义的观点认为,这些经验的发展为建立某种主观的

或“新左派”的革命——这种革命是随着意识异化日趋严重而发生的——理论奠定了基础；见 M.J.斯克拉，“论无产阶级革命与政治经济学社会的终结”（《激进的美国》之三，第 3 期[1969 年 5—6 月]，第 1—41 页）。

[166] 这种自觉也可归因于马克思关于股份公司的扩大的论述（《资本论》第三卷，第 427—429 页），在这一论述中他暗示，随着资本主义（在由他关于经济矛盾的理论所说明的范围内）的发展，将会出现所有权与支配权的分离。

[167] 例如，见麦克莱伦（上注 7），第 290—304 页。

[168] 马克思，《政治经济学批判大纲》，（上文注 5），第 704—705 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第四十六卷下，第 217 页]。

[169] 同上，第 699 页。

[170] 同上。

[171] 同上，第 705 页，着重号是本书作者所加。

[172] 同上，第 706 页，着重号是原有的。

[173] 同上，第 705—706 页，着重号是原有的。

[174] 同上，第 708 页，着重号是原有的。

[175] 同上，第 708 页。

[176] 同上，第 704 页。马克思试图将潜在地自主的“科学”并入他关于资本主义生产的理论中，这与他在《共产党宣言》中所说的潜在地自主的革命理论家（即马克思本人）的做法是一脉相承的。两种经验因素都是精神——一是自然科学方面的，一是社会科学方面的——的产物，而在其每一分析的实质方面，马克思都极力使它们成为历史过程中的独立的决定因素。考察这种状况下的他的经验主义策略，无异于考察其理论逻辑对经验逻辑造成的影响。

[177] 同上，第 699 页。

[178] 那些强调《大纲》的经验的挑战的诠释者们没有认真对待这一事实，即，马克思从未将这种假想的对富裕资本主义的认可与他对推翻它的手段的具体分析联系起来。例如，麦克莱伦（上注 7）根据他对这一经验材料（指《大纲》——译者）的不加评论的直接考察，在对它的热心评论中简单地得出结论说，“在这里很显然，马克思没有暗示这一转变——即无产阶级革命活动——的力量所在”（第 300 页）。但是如果马克思不违背其分析著作的全部信念的话，那他就不可能产生这种错觉。我已试图论证，马克思在《大纲》中的论述表明，没有必要诉诸一种不同的革命力量：他又回到对资本主义矛盾的客观的和条件的分析上来。（韦尔默[上注 5]指出，即使认真地把马克思的经验的

456

考虑看作是理论的信念，他也没有在对革命转化的分析上大做文章，因为在他看来，资本的有机构成的急剧变化将不可避免地在工人中间产生一种新的意识，即关于闲暇和自由时间的可能性的意识[第 109、113 页]。)

[179] 这里所说的历史主义当然明显地不同于 K. 波普尔在《历史主义的贫困》(1957 年)中所说的历史主义，尽管由它们引起的对马克思主义的批判在某些方面是类似的。波普尔试图纯粹根据马克思主义在元方法论上的(meta-methodological)信条这一层次来评价马克思主义，他也仅仅从这一层次得出历史主义的概念。但是波普尔对马克思的科学观与其他社会科学家的科学观所作的区别却是错误的。他一方面批判马克思坚持将科学规律限于特殊的历史阶段，另一方面又指责马克思提出了普遍性的和超历史规律。然而，无论马克思是否认为历史规律是受时间限制的，他所说的任何一定历史时期**范围之内**的规律在元方法论上的地位与规律在非历史主义的社会科学中的地位都没有什么不同：它们都是关于事件的可能性的说明。用波普尔的话来说，规律在“工艺的”(“technological”)或零碎的科学中的地位与它在预言性科学中的地位没有什么不同。

如果更为仔细地考察波普尔对“历史主义”的抨击，就会看到，他的这些批判甚至也不是以从元方法论这一层次得出的信念为基础的，而毋宁说是以从更为独立的理论的、意识形态的和经验的方面得出的信念为基础的。他指责“历史主义”观念不承认哲学王(philosopher kings)、普通个人和合理的科学知识能够改变历史进程，他为了对社会作更具有原子论色彩的说明而批判“历史主义”的整体论的假定。最后，而且对我的意图至关重要的是，他否定“历史主义”的决定论，因为它没有给个人意志以自由和控制。根据前面的论述(包括散见于第一卷中的论述)，很显然，这些批判与马克思关于社会领域是受规律(特别是马克思所说的可能性的规律)制约的这一点毫不相干。而马克思的信念，则是从方法论上的倾向与其他方面的信念的联系中引申出来的。因为他在行动和秩序问题上假定了工具主义和集体主义，再加上别的方面，所以他的理论是意志主义的。

457

我根据历史与伦理之间的关系而不是历史与方法之间的关系来理解历史主义。波普尔本人简单地说，历史主义的道德观假定，在道德上进步的，就是在道德上善的(《历史主义的贫困》，第 54 页)，此外他很少谈到伦理问题。我却认为，按照马克思理论的严格解释，在工具主义意义上是合算的，在道德上也必然是善的。这并不是因为某些对“历史”的信念，而正是取决于这种历

史社会学(historical sociology)是如何解释的。

[180] L. 托落茨基,《他们的道德和我们的道德》(纽约,1939 年)。

[181] M. 梅洛-庞蒂,《人道主义与恐怖》(波士顿,[1947 年]1969 年)。对梅洛-庞蒂的相对主义道德观的激烈批判,见 L. 科拉考斯基在《纽约书评》之十五,第 23 期(1970 年夏)中对该书的评论。

[182] R. 阿隆在他的热情洋溢的《为衰落的欧洲辩护》(巴黎,1977 年)中,很好地概括了这一区别。他写道,"马克思的天才在于他发现了把这两种批判[道德的批判和科学的批判]结合起来并互为基础的方法"(第 38 页)。

德·曼令人信服地说明,不可能根据基础-上层建筑的逻辑建立一种反相对主义的伦理理论。他解释说,在他看来,如果把马克思主义看作是对社会主义的唯一说明,那么"社会主义就会陷入困境"。"马克思主义理论",他写道,"并没有为在工人阶级中形成新的道德动机提供什么东西。"

> 在现有的和未来的工人行动中,它所看到的不过是从对抗性资本主义生产方式产生出来的冲动的机械性延续……试图以无产阶级利益的一致为基础建立一种新的伦理是行不通的,因仅仅与一种利益的意识相联系的感情是没有任何伦理意义可言的。相反,伦理学预先假定这样一种感情,它能在内在的冲动中找到自己的表现,并不考虑这种冲动是否会带来某种利益。甚至可以说,利益终止的地方就是伦理开始的地方,道德意志的价值是由与之相反的利益的力量——道德意志终究要克服这种力量——来衡量的。(《社会主义心理学》[上文注 162],第 126 页。)

R. 塔克敏锐地洞见到,马克思所说的行动者对社会的主观信念的丧失与建立一种独立的道德评价理论的不可能性之间有着重要的联系。他写道,马克思的"整个体系……体现了……一种对超越的方式的追求,这种方式使他不能留下任何关于异化的个人的自我解放的道德著作"。

> 马克思尤其使异化的人免去了对于争取自我改变的一切道德责任。自我改变是通过革命实践——它将改变客观环境——而实现的,对自我的战争将会由于人与人之间的敌对关系的改变而获胜。(《卡尔·马克思的哲学与虚构》[伦敦,1961 年],第 241 页,着重号是原有的。)

458

D. 贝尔按照同样的逻辑，但却从一种特殊很多的政治的角度提出了自己的观点。他用下述方式论述了马克思的晚期著作的后果：

> 个人的责任转化为阶级的道德，个人行为的可变性归结为非个人的机制。一种新的暴政摧残了自由，而这种暴政则从一种非常狭隘的剥削观——这种观点是马克思形成的——那里找到了自己的辩护。(“马克思主义的人道主义探究”，《俯瞰》，第 32 期[1960 年 4—6 月]，第 26 页。)

[183] 关于“无产阶级专政”这一概念在马克思理论中的地位的广泛讨论过分地集中于语言用法本身。实际上，马克思很少使用这一术语——这种使用见于他论 1848—1851 年革命时期的著作(例如，《1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争》，MESW，第一卷第 223 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷，第 479 页])，他著名的 1852 年致魏德迈的信(《通信选》[上文注 78，第 69 页][中文见《马克思恩格斯选集》第四卷，第 332 页])，以及 1875 年的《哥达纲领批判》。而且很显然，正如马克思的反列宁主义捍卫者们指出的，甚至在马克思使用这一术语时，他也想象不出现代集权主义意义上的无产阶级专政。毋宁说，他是将这一术语作为他与较为阴险的布朗基主义者的对话的一部分来使用它的；它意味着，首先，无产阶级在革命之后必须采取全面的经济控制(创造一种与资产阶级“专政”类似的东西)，其次，促成这一革命发生需要暴力。(例如，见 H. 德雷珀，“马克思与无产阶级专政”，《新政治学》第 4 期，4 月号[1962 年]，第 91—104 页，以及阿维勒里[上注 60]，第 239—249 页，和阿维勒里，“怎样才能把马克思从革命炼丹术士中拯救出来”，《政治理论》第 4 期，1 月号[1976 年]，第 35—44 页；不过，他们都不怎么强调马克思所说的对暴力的需要。)

但与此同时，同样很显然，在马克思看来，在彻底的共产主义革命中，暴力与恐怖是必要的因素。虽然他尽可能把像美国、英国和荷兰这样的民主国家排除在外，但他还是强调指出，“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆”(《资本论》第一卷，第 751 页)，他还偶尔用一些特殊的说法来为这一助产婆辩护。“正是反革命的无比残暴，”他在谈到 1848 年事件时说，“使这些国家相信，只有唯一的方式能使旧社会不可避免的灭亡的挣扎与新社会鲜血淋漓的降生的阵痛缩短、简化和集中，这种方式就是革命的恐怖(马克思和恩格斯，《1848—1849 年的革命》，B. 伊萨克斯编[莫斯科，1972 年]，第 124 页，

459

着重号是原有的)。马克思认为,多数社会主义革命的尝试,都将导致阶级之间的内战;工人阶级必须武装起来,不仅为了自己,而且为了赢得反对资产阶级的革命斗争。斗争的目的当然是剥削私有财产,而且从根本上说是摧毁资本主义的物质基础。因此,马克思在《共产党宣言》中说,必须“对所有权和资本主义生产关系实行强制性的干涉”(MESW,第一卷第 53 页)。他在《法兰西阶级斗争》中又说,“社会主义就是宣布不断革命,就是无产阶级的阶级专政,这种专政是达到消灭一切阶级差别,达到消灭这些差别所由产生的一切生产关系,达到消灭和这些生产关系相适应的一切社会关系,达到由这些社会关系产生出来的一切观念的必然的过渡阶段”(同上,第 223 页,着重号是原有的)。(关于在 1850 年春激进的革命运动时期马克思和恩格斯谈到的武装德国工人的战略,见西格尔[上文注 6],第 229 页;西格尔在马克思对超越民主的暴力行为的态度这方面的观点,见他在《欧洲劳动者与工人阶级历史通讯》,第 7 期[1975 年 5 月],第 30—36 页中对 R. 亨特的《马克思和恩格斯的政治思想》一书——该书对马克思是一个纯粹的社会民主主义者作了最新论证——的评论。)

马克思通过证明阶级利益的实践的和客观的需要来为这种军事斗争和恐怖——暴力的特殊性的应用——的战略辩护。这种合理化的相对主义贯穿于他论述 1871 年巴黎公社的著作,尽管他批评公社的无政府主义者没有采取较为策略的强制措施来保卫革命成果:“凡尔赛人不仅对巴黎进行了惨无人道的战争,而且还千方百计地在巴黎内部进行收买和阴谋活动。在这种情形下,公社若不愿可耻地背叛自己的使命,能像太平盛世那样遵守自由主义的程式吗?”(MESW,第一卷,第 528 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第二卷,第 383 页]。)不过,马克思相信,一旦消灭了反动的物质基础,真正的民主——与法治相联系的暴力的普遍性的应用——将重新开始。他没有看到这一过渡时期的“专政”可能导致真正的政治专政这一危险;因此,问题也正在于这一事实。他的相对主义的道德理论,使他没有给予这一时期可能产生的重大的伦理问题以理论上的意义。如果否认有任何超历史的道德准则,那么,统治阶级或者它的政治代表怎么能够认定,使他们自己的意志不受暴力的强制乃是他们的合理的利益所在呢?在这里我并不想说明,就经验方面而言,暴力实际上在革命状况下是否是必不可少的。我想说明的问题是,应该如何评价这种暴力以及什么是进行这种评价的理论依据。 460

[184] 例如,阿维勒里(上注 60),第 220—238 页。

[185] MESW,第二卷,第 24 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第三卷,第 12 页]。

[186] 马克思,《经济学哲学手稿》,载 T. B. 巴特摩尔(编),《卡尔·马克思:早期作品》(纽约,1963 年),第 127 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第四十二卷,第 96 页]。

[187]《资本论》第三卷,第 826 页。

[188] E. 哈列维在他的优秀而简短的《托马斯·霍奇金》(伦敦,[1903 年]1856 年;特别见第 175—176 页)中,分析了马克思关于共产主义的社会学与他关于利益的自然属性的前功利主义理论两者之间的关系,分析了激进主义的英国政治经济学家对马克思早期转向政治经济学的影响。在《哲学激进主义的兴起》(1901—1903 年)中,哈列维系统论述了利益的人为属性与自然属性之间的根本区别——这种区别对于现在的讨论是至关重要的。

说到马克思在其关于真正的共产主义的理论中没有考虑到强制的作用这一点,我同意这种保守的批评,即马克思没有提出一种关于在民主社会中必不可少的附属制度(secondary institution)的理论(例如,见 R. A. 尼斯贝特,《社会学的传统》[纽约,1966 年],第 132—141 页)。不过,我所强调的是在马克思著作中终于出现这一道德问题的理论原因,而不是任何自觉的政治意图。马尔库塞在早期对马克思的个人主义的、后社会学的(post-sociological)的共产主义结构的深刻理解证明了这种理论的而非意识形态的重要性:

> 理性,当它由合理的社会条件决定的时候,也就是自我决定的。社会主义自由包括意识与社会存在之间的关系的双方。历史唯物主义的原则是导向它的自我否定的。(《理性与革命》[上注 5],第 319—320 页;参见阿特金森[上注 162],第 109—110 页。)

[189] 马克思和恩格斯,《德意志意识形态》(上注 1),第 41 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 22 页]。

[190] 同上,第 39 页。

[191] 马克思和恩格斯,《神圣家族》(上文注 1),第 379 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第二卷,第 105 页],着重号是原有的。

[192] MESW,第二卷,第 363 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第十三卷,第 8 页]。

[193]《政治经济学批判大纲》(上注 5),第 265 页。[德文版(上注 5),第 176 页。]

[194] 同上,第 156—157 页,着重号是原有的。

[195]《德意志意识形态》,第 42 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第三卷,第 23 页],着重号是加上的。

[196] 同上,第 46—47 页(MEW,第三卷第 25 页)。

[197] 同上。

[198] 马克思,《哲学的贫困》(1847 年;纽约,1963 年),第 109 页[中文参见《马克思恩格斯全集》第四卷,第 143 页]。

[199] 同上,第 115 页。

[200] 同上。

461

[201] 同上,第 83 页(MEW,第四卷,第 109 页)。

[202] 正因为没有区别行动与秩序这两个基本问题,所以近来对马克思的很多解释都混乱不清。例如,吉登斯在引述了马克思的序言中著名的一段之后宣称,“由于这种考察,许多诽谤加之于马克思,”而且其中大半是张冠李戴。“这里的关键概念,”他说,“是社会的存在,而且,意识是由人类社会活动决定的这一概括是无可指责的。”(《资本主义与现代社会理论》[上注 114],第 41 页,着重号是原有的。)阿维勒里(上注 60)用同样的语气说,“个人的变化是否取决于环境的变化”是“无关紧要的”。他借口马克思混淆了不同形式的社会决定论来为他的这种说法辩护:“按照马克思的观点,‘社会’作为区别于‘个人’的实体是不存在的;因此,个人的变化也就是社会的变化,而社会环境的变化也就是个人的变化。”(第 92 页)

因此,这种在行动与秩序这两个问题上的合并,有时使批判者们无法理解马克思煞费苦心作出的关于“社会的”秩序的一些规定。例如,吉登斯断言,马克思简单地认为“必须从意识形态与社会关系——意识形态即是内容于社会关系之中的——之间的联系来研究意识形态”(第 41 页)。奥尔曼持类似的观点;他指出,马克思试图在他关于决定性条件的规定中包括“个人从出生那天起接触到的一切事物,”包括家庭、朋友,以及他在一天中的每一刻在地球上的确切位置(《异化》[上注 60],第 125 页)。N. 洛坦斯特里奇也按照这种毫无区别的共同形式来理解“条件”;他认为,达到意志主义的唯一途径是完全超出集体主义构架(《马克思哲学的基本问题》[印第安纳波利斯,1965 年],第 32—34 页)。

第 七 章

[1] 一位在一定程度上站在和法国学院派不同的立场上的马克思主义者乔治思·索利尔(Georges Sorel),在为马克思主义杂志《社会变迁》(*Le Devenir Social*)(1895 年 4 月,第 1—26 页)第一期所写的一篇批判性的评论中表明他直接受了《社会分工论》的影响:"M. E. 涂尔干是波尔多文学院的社会学教授;1893 年他在分工这一主题上所提出的主张在哲学界引起了巨大的恐慌"(第 1 页),着重号原有。

[2] 埃米尔·涂尔干,"社会学教程:公开的讲演",第 43—70 页,载马克·特劳戈特所编辑的《埃米尔·涂尔干论制度分析》(芝加哥,1978 年),第 57 页。最初发表在《国际教育学评论》第 15 期(1888 年)上,第 23—42 页。

462

[3] 同上,第 58 页。

[4] 涂尔干,"德国的道德实证科学",《哲学评论》第 24 期(1887 年),33—58 页,113—142 页,275—284 页,特别是 114 页。

[5] 第一句出自涂尔干用拉丁文写成的论文(1892 年)"孟德斯鸠对社会科学的兴起所作的贡献",第 1—64 页,见涂尔干的《孟德斯鸠与卢梭》(安亚伯,密执安,1960 年),第 52 页;引文出自"实证科学"一文,第 114 页。

[6] "社会学教程:公开的讲演",第 49 页。

[7] "德国的道德实证科学",第 276 页。

[8] "社会学教程:公开的讲演",第 57、58 页。

[9] 涂尔干,"1789 年的基本原则及社会学",第 34—43 页,见罗伯特·小贝拉(Robert N. Bellah)编辑的《埃米尔·涂尔干论道德与社会》(芝加哥,1973 年),第 39 页。最初发表在《国际教育学评论》第 19 期(1890)上,第 450—456 页。

[10] "社会学教程:公开的讲演",第 50、53 页。

[11] 同上,第 44 页。

[12] 同上,第 46 页。

[13] 同上,第 47、48、52 页。

[14] 涂尔干,"孟德斯鸠对社会科学的兴起所作的贡献"(见上注 5),第 3 页。

[15] 同上,第 12 页。

[16] 埃米尔·涂尔干,《社会分工论》(1893 年;纽约,1933 年),第 37 页。引文出自再版序言(1902 年)。

[17] 同上，第 37—38 页。

[18] 例如，我们将要看到，在标志其理论思想中的革命性决裂的《社会学方法的准则》中，涂尔干仍然写道，“所有先入之见都必须根除掉”（1895 年；纽约，1938 年，第 31 页）。在《自杀论》（1897；纽约，1951）中，他仍试图拿他自己对社会力量所作的统计分析的精确性同热力学的精确性相比（参看诸如第 299、309—310 页）。十多年后他仍然认为科学家“在原则上必须接受这一事实，即他对于它们[社会现象]、对于它们的特性抑或对于它们所依存的根源都一无所知。”科学家“当他们进入到前人从未探索的科学领域中时，总之，他们必须把自己放到诸如物理学家、化学家、生理学家甚至当今的心理学家那样的精神状态上去”。（“社会学与社会科学”，第 71—87 页，见特劳戈特[上注 1]，第 86—87 页；最初于 1909 年发表在《科学中的方法》上）当然，他自觉意识到的这种实证主义并不意味着涂尔干后期著作中的理论洞察是和他的那种在假设层次上对科学所作的工具论的思考相一致的。到 1902 年他和莫斯合著《原始社会分化》——此书我在后文将要加以讨论——时，他已经证明了科学如果不加强事先的文化假设就无法向前发展。对于这一点他所作的最详尽的论述可见 1912 年的《宗教生活的基本形式》，在此书中他实际上直接把这种观点应用到科学中去（纽约，1965 年，参见第 486 页）

463

涂尔干的预设层次上的工具论导源于他的方法论上的实证主义——这样一种观点之所以广为人接受是因为它和西方理论传统中的一种根深蒂固的错误相一致。例如埃利·哈列维在他的论功利主义理论的那部经典著作——《哲学激进主义的兴起》（1901—1903 年；纽约，1972 年）中，认为边沁对创立一门关于社会的科学的强烈渴望使得他在创建社会秩序过程中只看见利己主义的动机：

> 和所有的功利主义哲学家一样，边沁的目标也在于把道德建立成一门实际的科学。他因而探索在人类灵魂中使似乎最容易度量的感情分离出来。现在，同情心在完成这一条件上似乎不如其他感情。另一方面，和其他感情相比，利己主义感情能更好地容纳客观的对应物。（第 15 页）

具有讽刺意义的是，哈列维是法国最早的重要的涂尔干评论者之一；他谴责涂尔干的理论的功利主义并把它和涂尔干的实证主义联系起来。尽管哈列维对涂尔干 1893 年及之前的著作的评论都还站得住脚，但是涂尔干之后的

著作的发展证明了哈列维的论断是错误的。实际上,尽管尚未记录表明哈列维收回了对涂尔干的批评性评价,但是,他在自己的论功利主义的巨著中的结论里,某种程度上却对涂尔干后期的符号象征理论更多地表示了同情。但关于实证主义对涂尔干具有重大影响这一信条的最重要的来源,莫过于塔尔科特·帕森斯在《社会行动的结构》一书中的解释了。首先,帕森斯认为,涂尔干错误地把科学对自然规律的接受同关于人类行动的性质本身的机械论的观点混淆起来[纽约,(1937 年)1968 年,第 345、348 页]。其次,他发现只有在涂尔干抛弃了这种方法论观点之后他才抛弃了其理论的工具论,帕森斯认为之所以会发生这种转变是因为经验事实的不可避免的力量使然(第 249—251 页)。最近关于实证主义与工具论之间的固有联系的论调,可参见于尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)的著作。

[19]《哲学评论》第 35 期(1893 年),第 290 页。在后一篇评论中,涂尔干批判理查德的方法是过于"辩证的"、不够科学的,但这前一篇的论述仍可当作是他对自己的实证主义所具有的危险性的一种反思。

[20] 同上,第 292 页,着重号为本书作者所加。

[21] 同上,第 293 页。

464 [22] 同上,第 296 页。

[23] 涂尔干,"关于社会主义的定义的注释",第 506—512 页,见《哲学评论》第 36 期(1893 年),510 页。

[24] 涂尔干,评理查德(上注 19),第 291 页。在此必须把注意力转到涂尔干赋予"*le lutte* "一词的完全不同的取向上来,这一法语词汇在《社会分工论》中大量出现,用以表示为生存而进行的"竞争",涂尔干把它看成是社会的动机;而马克思在法文原版《哲学的贫困》中也同样使用了这个词。现在涂尔干使用"*la lutte* "一词用以指社会的反社会性、反集体性,这两方面他都是当作一种社会分析对象而加以反对的。

[25] 涂尔干,《社会学方法的准则》(上注 18),第 60 页。

[26] 同上,第 1—3 页。

[27] 同上,第 1 页。

[28] 同上,第 2、9 页。

[29] 同上,第 3—4 页。

[30] 同上,第 9 页。

[31] 同上,第 5,4 页。

[32] 同上，第 7 页。

[33] 同上，第 8、5 页。“l'âme”在《社会学方法的准则》全书中都译作“mind”（精神）——在其他著作中也是如此——而译作“soul”（灵魂）似乎更准确些，特别是当人们初次理解涂尔干著作中的取向时。

[34] 同上，第 12 页。

[35] 同上。在《社会学方法的准则》后面的章节中——在这里我不准备对此加以深入的考虑——涂尔干基于社会事实的性质而更加坚持这种观点。比如在第三章中，他写道：

> 社会生活……是由进化过程中的三种永恒的自由趋势所组成的，观察者不可能对它们从精神上加以确定，从这一角度入手学者们不能实现对社会存在的研究。[不过]我们却知道社会生活具有具体化的力量而不会仅仅停留于其本身。因此，除了引起个人的行动之外，集体习惯还通过确定的形式来实现。……由于这些形式永恒存在，不随其不同的应用而改变，所以在观察者所能及的范围内它们确立了一种确定的客体、一种永恒的标准——它排斥任何主观的印象以及纯粹个人的观察。（第 451 页）

涂尔干将他的渴望即只对外在的、有形的物体进行实证主义研究同他的新的理解——这些物体与其说具有客观性不如说具有主观性——进行调和，其调和的方式的最好例子莫过于上述这段文字。

[36] 同上，第 2、4 页。

[37] 同上，第 9 页。

[38] 同上，第 6 页。

[39] 同上。

[40] 同上，第 2 页。

465

[41] 同上，第 11—13 页，着重号为本书作者所加。

[42] 在此我必须指出，我并不是在谈论《社会分工论》与《社会学方法的准则》之间的意识形态差别，因为涂尔干在后一部著作中一直坚持把现代社会理解为是一种以个人取向的、分化的社会体系——其标志在于社会能够具有批判的理性。结果，正如下一章所见，涂尔干后期的著作都根源于《社会分工论》第十五章，只有在这一章中他才完全挣脱了有限的工具论，而其他所有各章都具有有限的工具论的特征。作为证据，还必须注意到，在《社会学方法的准

则》中,涂尔干实际上花了两、三个专节回复到他早期著作中的工具论的推理上(例如见第3页及92—93页)。这种偶尔的回顾在他后来的著作中也都发生过,而我认为这对于他后期著作的前进主流来说则完全是次要的。这可能象征一种良知的不安、一种下意识——根据对物质世界所作的理解来看,他后期的理论缺少某种东西。

[43] 同上,第113—114页。

[44] 同上,第115页,注22。

[45] 涂尔干,《社会主义与圣西蒙》,阿尔温·古尔德纳编(耶罗斯普林斯,俄亥俄,1958),第19页。

[46] 同上,第22页。

[47] 同上,第25页。

[48] 同上,第18—19页。

[49] 同上,第21页。

[50] 同上,第199页。

[51] 同上,第204页。

[52] 同上,第197页。

[53] 同上,第199页。

[54] 同上,第200页。在这一段文字中,涂尔干对"社会秩序"的参照是明显合并论式的,因为他把支配个人行动的那种集体力量和另一种也足以产生经验均衡的集体力量等同起来。我们注意到这种合并对于涂尔干在其早期著作中转向唯物主义社会学是至为关键的。或许,对于涂尔干的意识形态信仰——使法兰西民族朝着自由的道路稳步前进——来说,这是一个例证,这种合并在他后期的著作中也扮演主要的角色,尽管那时集体秩序的性质不同了。然而,我们还将看到,这种对经验均衡的信仰并不是涂尔干规范理论的所有方面的特征,当然,从理论逻辑上说这也是站不住脚的。

[55] 同上,第52页。

466

[56] 同上。

[57] 同上,第68—69页。

[58] 同上,第7页。

[59] 同上,第41、7页。

[60] 同上,第25页。涂尔干的这种后期理论同马克思的早期著作之间的相似性我们已经注意到了(见本节的开头)。正如这一段论社会主义的文字所表明的

那样,涂尔干对社会主义之主观的、观念的特征的敏感性,恰好反映了那种马克思不得不考虑的——假如他坚持他早期著作中的取向的话——革命斗争的非异化的、由"实践"所激励的方面。在这方面,更全面地引用涂尔干对社会主义的描述并把它同马克思早期著名的关于宗教是一种创造性意识——尽管部分地异化了——的产物的言论相比,是颇为有趣的。涂尔干写道:

> 激励所有这些体系的是狂热;赋予它们以生命与力量的,是对更彻底的公平的渴望,是对工人阶级的苦难的怜悯,是对当今社会之痛苦的模糊的同情。……社会主义不是一门科学,不是社会学的缩样——它是那些对我们的集体性的不适状况感触最深的人所发出的一声痛苦的、有时是愤怒的吼叫。社会主义就是那样一些事实,它们使它产生了类似病人对折磨他的疾病的呻吟,对折磨他的各种需要的渴望。(同上,第7页)

1843年,马克思以惊人相似的方式详细阐述了反叛意识的相对独立性,此时谈论的是宗教的情况:

> 人创造了宗教,而不是宗教创造了人。就是说,宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。……国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观,因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领,它的通俗逻辑……它借以安慰和辩护的普遍根据。……宗教的苦难既是对现实苦难的表现,又是对这种苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的状态的精神一样。"黑格尔法哲学批判导言",第43—59页,见T. B. 波多莫尔(T. B. Bottomore)编的《卡尔·马克思:早期著作》[纽约,1963年](第43—44页,着重号原有)[参见中文版《马克思恩格斯全集》第一卷,第452—453页]。

如果后期的马克思能根据这种对早期宗教的理解来考虑社会主义的斗争的性质的话,那么他就能够更准确地理解从"原始的"共产主义到"真正的"共产主义的转变,因为他将会看到对道德的、感情的联系本身的渴望——希望克服交换道德——起初就是社会主义斗争的一个部分。

[61] 这是古尔德纳在为涂尔干的《社会主义与圣西蒙》所作的"导言"中的一般　467

观点(见上注 45,第 i—xxiv 页)。古尔德纳试图指出这部著作是帕森斯在把涂尔干解释为主要强调道德的整合时所犯错误的一个例证。实际上,这部著作恰恰很明显证明了帕森斯之说是正确的。(更正确的则是古尔德纳试图利用这些演讲来证明涂尔干社会学观点的“左”倾性质,帕森斯无疑忽视了这一因素,虽然他并没有否认它。)在我看来,更为准确地理解了这些演讲的,是皮埃尔·伯恩保(Pierre Birnbaum)的文章“涂尔干著作中的集体象征理论的社会背景:以《社会主义》为例”(《法国社会学评论》第 10 期[1963 年]:3—11 页)。他在这篇文章中为主观因素的重要性而辩解,并指出了涂尔干与马克思之间的区别。然而,在以下三个方面上我不同意于这篇文章。第一,我不认为涂尔干在此对经济基础与上层建筑之间或者说基础与象征之间的关系的描述是“模糊的”,虽然他一会儿强调更物质性的原因,一会儿又强调更为观念性的原因。相反,我想指出的是,这种基础观暗地里发生了变化,这已很明显地表现在《社会学方法的准则》中了。我的第二点不一致之处是和第一点相联系的,即伯恩保认为这些论社会主义的演讲代表的是涂尔干理论发展过程中的“特殊的”时刻,因为在这部著作之后他很快就转回到社会决定论的形式上——此时“任何独立意识的形式都消失得无影无踪”,相反,我将在本章的此后部分说明,涂尔干在这些讲演中宣告了他对现代性的理解中的基本变化,宣告了对他此前一年曾为之探索的一般观点的经验说明。实际上,意识的独立性不仅仍然是重要的,而且在后于这些演讲而发表的那些著作中这一点更为重要。最后,也是更次要的一点,就是与伯恩保相反,我认为,发表于 1893 年的“关于社会主义的定义的注释”一文的确不仅和这些讲演有重要的关系,而且和整个涂尔干后期的著作也有重要的联系。

[62] 认定《社会学方法的准则》基本上是“旧涂尔干”的一部著作,它体现的是实证主义的、基本上是的工具论观点,这一点以帕森斯的讨论最具代表性(《社会行动的结构》[上注 18],第 344—335 页)。

[63]《自杀论》(上注 18),第 299 页。

[64] 同上,第 170 页。

[65] 同上,第 310 页。

[66] 同上,第 211 页。

[67] 同上,第 201 页。

[68] 同上,第 210 页。

[69] 同上,第 212 页。涂尔干把这个新观点最简捷地放置在 1914 年的一篇论

文“人性二元论及其社会条件”的注脚中：“我们看到的是[与生理需要相联系的]个性(individuality)，而不是人格(personality)。虽然总是把它们当作同义词来使用，但必须把它们细微地区别开来，因为人格实质上是由超个人的因素而产生的。”(贝拉[上注 9]，第 237 页注 6，着重号有改动。)

[70]《自杀论》，第 249 页。

[71] 同上，第 252 页。

[72] 同上，第 247 页。

[73] 同上，第 299 页。

[74] 同上，第 168 页。

[75] 同上，第 299—300 页。

[76] 同上，第 212、213—214 页，着重号为本书作者所加。

[77] 同上，第 256—257 页。

[78] 同上，第 250、253 页。

[79] 同上，第 242 页。

[80] 同上，第 243—245 页。

[81] 同上，第 381、383 页。因此，涂尔干对社会改革的理解自然同他的对变异问题的主观化一脉相承。这种侧重点的变化明显地表现在他为《社会分工论》第二版作的序言中(1902 年；纽约，1933 年)。在序言中涂尔干花了绝大部分篇幅来讨论历史以及目前的策略以期重建职业群体之间的道德团结。只有在最后几页中他才提到“客观的”公平、废除遗产对于解决工业主义的变异问题也是必要的。然而，他马上又提醒读者“由此解决不了我们生存竞争中的环境问题”，他进而强调“全力以赴以建立起……道德的力量；这对我们来说是如何地更为重要”(第 29—31 页)。在此人们会发现当代社会学理论尽管强调理论的一致性——这一点被假定是通过对经验世界的洞察而产生的——却又总是忽视涂尔干的两种变异理论之间的差别。例如，罗伯特·K.默顿的著名的论变异问题的中层理论即是如此——这是他在一篇具有多元性的论文中提出的，在这篇论文中尽管他向涂尔干致敬，但实际上他却试图超越涂尔干的分析中的两个极端(《社会理论与社会结构》[纽约，1968 年]，第 185—214 页)。对于实际上存在于这两种变异理论之间的差别进行的颇具见解的讨论，可参看伯纳德·拉克鲁瓦(Bernard Lacroix)的“埃米尔·涂尔干与政治问题”(哲学博士论文，巴黎大学，1976，参看第 167 页，以《涂尔干与政治》的书名出版[蒙特利尔，1981 年])。

469 [82] 换句话说,目前这些评论家们通过把行动问题和秩序问题合并,他们就把涂尔干理解成是为工具论的秩序观作辩解的,这完全是同他中期阶段的著作的倾向相反的。例如,彼得·M.布劳(Peter M. Blau)把涂尔干对"强制性"和"外在性"的重视理解成是他借助于具体的群体压力、通过物的惩罚来实现价值的建构——这是与通过内在化而实现价值的建构相对立的。但这实际上是涂尔干试图避免的那种具体化。布劳在他的"结构的后果"一文(《美国社会学评论》25卷第2期[1960年]:178—193页)中写到,涂尔干的结构主义使他能够理解"尽管必须与社会需要相符并由社会所决定,个体的贡献从对社会结构的影响后果来说却是明显不同的"(第178页),这就表明了他没能理解使得涂尔干在他的中期阶段的著作转向更意志主义的秩序理论的,恰是他对社会性的个人的洞察。换句话说,布劳同样是那种"具有同情心的"批评家,他们的错误解释促使涂尔干继续朝着更自觉的唯心主义的方向前进。同样是受这种工具论争论的刺激,古尔德纳(上注45,第23—27页)同样作了那种"结构性"的理解,认为由于涂尔干把具体的个人之间的互动看作是为维系社会价值与社会团结所必需的,所以他就和马克思的唯物主义相趋同。然而和布劳一样,古尔德纳也未能为这种理解找到真正的证据。他只指出了这样一种事实即涂尔干反对在神学的意义上把价值解释成"是神授的因而永远不会向前发展"(第24页)。这当然是把涂尔干之前经验层次以及意识形态上信奉后宇宙论(Postcosmological)的,即世俗的观点同他在预设层次上信奉唯物主义这二者混淆起来了。(正如在本章的后面部分将要看到的那样,涂尔干对马克思理论所作出的反应,其标志恰在于后神学的唯心主义。)雷蒙·阿隆也作了同样错误的解释,虽然导致他作这种理解的,与其说是工具论论点不如说是个人主义的与存在主义的论点。比如,在对《自杀论》的讨论中,阿隆写道,"涂尔干倾向于错误地把社会环境当作是客观的、物质地决定的独特的实体,当它实际上仅仅是一种认知象征时"(《社会学思想的主流》[纽约,1970年],第二册:103页)。相反,这种错误的具体化恰是涂尔干其中期阶段的著作中成功地克服了的。

在更近的诠释者之中,怀尼·波普犯了同样的错误。例如波普写到,涂尔干对文化的"价值内容"不感兴趣,他只对文化能够从外部来"控制"个人行动这点感兴趣。波普把涂尔干当作一个决定论者而不是一个意志主义论者来读时,他就将要,并且实际上确已作了这种错误的解释,因为他自己的理论

470 逻辑是混乱的。他认为,只有当个人的行动是基于对社会规范的优势与弊端

进行“理性的计算”时，意志主义才能和强制性结合起来。因此，波普把涂尔干对“主观性”的攻击错误地理解为：涂尔干反对把规范行动当作解决秩序问题的方法，而不反对把个人主义的无政府状态当作是解决秩序问题的方法（“经典作家论经典作家：帕森斯对涂尔干的解释”，《美国社会学评论》第38期[1973年]：399—415页）。应该注意到，虽然在波普对帕森斯的经典解释所作的批判中有某些真实成分，但不幸的是他自己的解释却对帕森斯体验的巨大的理论教训缺乏认识。把《自杀论》也错误地解释成是社会现实主义中的反主观主义的尝试——这一点有损于波普的《涂尔干的〈自杀论〉》一书（芝加哥，1976年；可见诸如第58—60页），不用奇怪，该书也认为在《自杀论》的对“形态学”的强调同《社会分工论》之间存在高度的连续一致性。史蒂芬·R.马克斯阅读涂尔干中期阶段的著作时，认为这些著作包括了两种独立的且实质上是相互冲突的社会秩序观，即“结构的”秩序观——建立在社会互动的重要性之基础上，以及“规范的”秩序观——反映了只从文化角度进行理解，此时马克斯就犯了同样的错误（“涂尔干的变异理论”，第80页，见同上《评论》第80期之二[1974年]：329—363页）。然而，涂尔干的问题在于社会互动的性质，而不在于社会互动是否存在这一简单的事实上。到了中期阶段，涂尔干对社会结构现象的研究已经决定性地转向了规范性的理解。最后，虽然要理解涂尔干传记的作者史蒂芬·鲁克斯（Steven Lukes）的全部解释观点是很困难的，但似乎可以说他也认为这一中期阶段的著作并不代表着与早期著作的实质性的分裂。例如，他认为涂尔干对形态学的理解只是在1899年才发生了变化，尽管这一转变实际上很明显发生在《社会学方法的准则》中，这一转变也决定了《自杀论》的特征（参见鲁克斯《埃米尔·涂尔干》[纽约，1972年]，第235页）。

[83] 最早对涂尔干的规范理论的完全连续性进行辩护的，其中之一便是哈利·阿尔佩特（Harry Alpert）的《埃米尔·涂尔干及其社会学》（纽约，1939年）。阿尔佩特完整地说明了（第134—163页）涂尔干对联合的分析既是规范性的，又是和意志主义相一致的，它试图超越规范主义和现实主义的主张。然而这一解释的真实性及其价值却被阿尔佩特的论点——涂尔干一直具有这样一种见解——所抵消了。最近，罗伯特·贝拉为同样这种主张而提出复杂的辩解；不过尽管贝拉错误地认为涂尔干的著作存在连续性，可他对由涂尔干中期阶段的著作所首创的互动与象征之间的关系的分析，则是无可与之媲美的（“导言”[上注9]）。让-克劳德·菲卢克瓦（Jean-Claude Filloux）对中

471

期阶段著作中的感情联系的理解作了最好的一般性的讨论(重点参看第67—69页,见他的《涂尔干与社会主义》[日内瓦及巴黎,1977年]),虽然菲卢克瓦也认为这样一种观点决定了涂尔干整个一生的著述。

或许涂尔干著作中的不一致性的最好的说明例子便是他的第一篇论自杀的文章——发表于1888年,即"自杀与国民性:道德统计的研究"(《哲学评论》第22期:446—463页)——同几乎将近十年之后才出版的《自杀论》一书之间所存在的关系。鲁克斯(第95页)和菲卢克瓦(第32页)都认为在这两次对自杀的研究中存在完全一致性,并把前者看作是后者的逻辑的与经验的先导。然而,相反,正如我的叙述所表明的那样,事实并非如此。在1888年那篇文章中(参看本书第四章第2.3.2节的第三段的讨论),涂尔干使用两种半工具性的因素来作为他的基本的解释策略:第一是社会团体的客观的不均衡状态;第二是穷人之间生存竞争的困难。在他后期的著作中,这些解释被主观的团结所具有的相对的弱点或力量所取代。例如,涂尔干特别反对这样一种论调,即生活竞争的客观困难可以用来解释自杀。

关于涂尔干著作中的不连续性,其最重要的论证是由帕森斯提出来的(《社会行动的结构》[上注18])。正是帕森斯第一次对涂尔干对个人及"外在的因素"的态度之变化作了重要剖析。帕森斯的分析的局限性最重要的在于他对这一转变及其时点问题的解释上。他认为涂尔干的理论演变过程是由他早期的理论同经验事实的性质之间的对立所引起的——例如,由于这种对立,《自杀论》就是内在矛盾的,以至新的经验理解导致涂尔干一直滞留于遵循由他的方法论上的实证主义所产生的决定论的构架(《社会行动的结构》,第343、376页)。帕森斯发现,随着涂尔干脱离了他的实证主义,他的理解就前进了一步,这一转变过程更多地和他的经验的洞察相一致。相反,我的观点是,涂尔干的方法论观点从未改变,而且我认为帕森斯没有提供证据来说明涂尔干的方法论观点确实发生了变化。何况变化了的不是涂尔干对非理论的经验领域的洞察,而是他的关于行动和秩序的一般概念——之所以会发生这样的变化,是由于超经验的与超科学的缘故。

但是在帕森斯的分析中包含一种更重大的对涂尔干规范立场的错误理解:他不把涂尔干的规范观点理解成是一种对社会秩序的一元性之基础的新的洞察,而是理解成为对集体秩序本身的解释。不幸的是,这样一种理解可以在绝大多数的诠释(主要是美国学者的诠释)中都能见到,这些解释如此有意义地阐明了涂尔干中期阶段对联合的理解的真正规范属性。当今一些法

472

国批评家们，如菲卢克瓦，或许由于对于马克思的挑战更为敏感，避免了这种错误。拉克鲁瓦（上注 81）1976 年那篇杰出的论文，就我所知，在意志主义的决裂和唯心主义问题上对涂尔干著作中的不连续性的讨论最为成功，而《社会分工论》和《社会学方法的准则》之间的不连续性这个事实还被乔治斯·居尔维什（Georges Gurvitch）所注意到，"集体良心问题与涂尔干社会学"，第 351—408 页，见他的《社会学的当前使命》（巴黎，1950 年；例如，可参看第 365 页），M. J. 霍金斯（M. J. Haukins）也注意到了，参见"涂尔干社会团结理论之连续性及其变化"，《社会学季刊》第 20 期（1979 年）：155—164 页。

[84] 对于法国社会背景的这一特征及其与涂尔干著作中新的更为唯心主义的发展之间的关系所进行的精彩讨论，可参看爱德华·A. 特雅肯（Edward A. Tiryakian）的"埃米尔·涂尔干"一文，载于 T. B. 波托莫尔与罗伯特·A. 尼斯贝所编辑的《社会学分析史》（纽约，1978 年）中，第 187—236 页；特别要参看第 233—234 页的注 106。

[85] 这种关于马克思的及社会主义的观念对法国知识界所产生的影响的描绘，源于 W. 保罗·沃特（W. Paul Vogt）的"战前法国社会主义者与社会学家间的对抗，1890—1914"，载于《法国史涉及的西方社会》一文，见由乔伊斯·邓肯·佛克（Joyce Duncan Falk）编辑的《进程》第四卷（1976），以及乔瑟夫·R. 略韦拉（Joseph R. Llobera）的"涂尔干、涂尔干主义及其对马克思的集体误解"，第九届世界社会学大会所提交的论文，乌普萨拉，瑞典，1978 年 8 月。

[86] 马塞尔·莫斯，为涂尔干论社会主义的讲演集第一版所作的"导言"，再版于《社会主义与圣西蒙》一书中（上注 45），第 2—3 页。

[87] 当然，这种重构涂尔干思想的尝试并不是毫无根据的。然而，不管我的这种理解实践是否正确，都不影响我正在尝试的理论的理解的有效性；我仅仅提供了某些与社会或与个人有关的内容，以理解涂尔干的理论何以能够在如此短的时期内发生这种戏剧性的转变。

[88] 在其第一篇并且可能也是最重要的一篇评论（"1893 年哲学年鉴"，载于 1894 年的《论理学与形而上学评论》第 564—590 页）中，布兰斯克维克（Brunschvicg）与哈列维写到，即使涂尔干拒绝接受他的观点所引起的一切后果，《社会分工论》在最后的分析中，在其因果关系的分析中也是"机械性的与物质性的"（第 565 页）。他们非常正确地注意到了这样一种分析实际上恰恰是不把意志主义包括在内的——而涂尔干在其结论性的、对社会改革的呼唤中

则提到了意志主义(第 568—569 页)。但这两位观察者把《社会分工论》当作后来的《社会学方法的准则》来读,面对涂尔干的清晰的思路,他们认为他的方法把一切心理学的因素排除在社会学之外(第 565—567 页;应该注意到这两位评论家分析了 1894 年的那篇论文——这篇论文构成了出版于 1895 年的那部专著即《自杀论》的宗旨)。在一系列结论中——这些结论特别刺激了涂尔干——他们所提出的主张实际上涂尔干已提出过。他们写道,要根据生活在精神之中的个人之间的自发的互动来研究社会规律。唯有如此,才能看出这些所谓的规律的真正面目——它们是共同的观念和情感(第 571 页)。(我不能不注意到这是一种讽刺:即尽管哈列维本人在写作这篇批判性的评论之后紧接着又对工具论理论进行了批判——这是所有这一类批判中的最深刻者之一,那就是《哲学激进主义的兴起》,而作为他早期批判对象的涂尔干本人却最为微妙地倾向于这种功利主义。而且,他还在所有被哈列维所攻击的著作中完善这种理解。还可以注意到,虽然哈列维后期就英国宗教对工人阶级的激进主义所产生的保守性影响而进行的创造性洞察是受了韦伯的启发的,但却是和涂尔干本人后期的剖析根本不一致的。)

同是这篇评论,1896 年的那一卷也表达了对于涂尔干社会学的同样的看法。查尔斯·安德勒(Charles Andler)发现了涂尔干的分析中的决定论及不可避免性,与他所尝试创立的民主文化的。在结尾他谴责涂尔干的“马克思主义的错误”。

> 毫无疑问,涂尔干的理论对“经济生产的条件”的分析[要比对整个社会的分析]更为成功,然而,经济生产条件之外的东西却仍是与之完全相关联的。M. 涂尔干对马克思的经济“事物主义”(*la choisisme*)加以一般化,尽管涂尔干把它当作是特殊的社会学的“事物主义”。由此,他就将马克思主义的错误加以一般化了。(“社会学与民主”,《伦理学与形而上学评论》第四期,252 页,注 1。)

1897 年保罗·巴特(Paul Borth)发表在德国的一篇评论使涂尔干确信这种唯物主义的解释已经越过法国而远播他乡。作为狄尔泰的信徒,巴特在他的《作为社会学的哲学史》(*Die philosophie der Geschichte als Soziologie*)的“历史的经济观念”一章中对涂尔干的著作进行了讨论(第四版;莱比锡,1922 年,第二册,第 6 章)。他攻击涂尔干像斯宾塞一样“几乎盲目崇拜契约”,并认为

涂尔干——至少在其早期著作中是如此——把道德看作是“经济发展的障碍”，看作是“不利于个体独立的”(第 612 页)。

似乎是为了证实他的非马克思主义评论文章中的这种唯物主义的评价，1895 年乔治·索列尔——法国的一位重要的马克思主义知识分子——称赞涂尔干是同情精神的化身。在马克思主义的杂志《变迁》(*Le Devenir*)第一期的第一篇文章“M. 涂尔干的理论”中(第 1—25、148—180 页)，索列尔对《社会学方法的准则》中的反心理学地重视压制与强迫表示赞赏(第 16—17 页)。当他一开始注意到涂尔干“用非常凝炼的风格把他的学说的实质部分都容在这本小书中”时，他就对关于《社会学方法的准则》的主导观点进行了概括使之与《社会分工论》完全一致(第 1 页)。至于《社会分工论》的内容，他称之为“大美人”的一次露相并把它同马克思的理论直接对比。他写道，“涂尔干使我们站在真正科学的基础上，我们看到了斗争的重要性”(第 23 页)。但是涂尔干似乎犹豫了，索列尔写道，在他向唯物主义的历史迈出最后一步之前。为了更具体地确定生存条件，“他只得把自己置于马克思主义哲学的基础上”(第 177 页)。如果他能从马克思主义那里将阶级的概念借鉴过来，“那么这对社会哲学来说，堪称一件幸事”。索列尔声称“我是第一个认涂尔干为师的人”，因为“他是唯一的这样一位法国社会学家——他具有深厚的哲学功底并具有优秀的批判精神，能够在历史变迁中发现出科学的规律以及变迁的物质条件”(第 179、180 页)。

474

索列尔的这段评论是非常吸引人的史料，因为这反映了颇有影响的知识分子对涂尔干社会学——当它处于最重要的转折点时——所作出的反应。即使是作为一位自觉的“历史唯物主义者”，涂尔干那时的理论在哲学领域内似乎也不可能犯错误。确实，在某处索列尔——柏格森的支持者以及后来的《暴力之谜》的作者——实际上责备涂尔干成为一位过分的客观主义者而没有充分地考虑意识问题。然而，在绝大部分时间里，索列尔都把涂尔干的唯物主义的主张作为自己的主张，他的批判焦点也不是焦中在涂尔干的预设前提上，而是集中在他的未能有效地对资本主义社会进行批判的理解上。他认为在强调把“la lutte”(斗争)当作实现社会秩序的手段时，涂尔干站在和马克思相同的立场上；然而，问题仍然在于“了解斗争是否在作者所假想的那样简单的条件下进行的”(第 24 页)。索列尔指出，社会主义理论表明它不可能把分工同阶级冲突相分离；“后者——作为组织化的斗争——对分工产生了基本的影响，并把和涂尔干所说的那样的力量所不同的力量引入到分工中”(第

168 页)。索列尔无疑没有认真地阅读《社会分工论》,因为要是那样的话他就会发现,在第三卷中涂尔干已经意识到了分工是强烈地受阶级关系的性质之影响的。索列尔指出涂尔干想考虑经济阶级的经验含义,并认为如果他确实那样做了的话,他就会成为他那个时代的重要的唯物主义科学家。然而,具有讽刺意义的是,部分地说正是对分工与阶级斗争之间的关系的意义的认识,却已促使他脱离唯物主义而转向更为意志主义的分析。

475

虽然没有理由怀疑作为弟子的索列尔的感情的真诚,但正是这种忠诚证明了涂尔干所强烈反对的那种错觉。涂尔干只能带着惊讶甚至震惊来读索列尔的论文,虽然他绝没有意识到他的著作中的断裂,但在某种意义上他自己发现了那种错觉。(在下列事实中可以看到某些间接的证据证明涂尔干对于索列尔的阅读理解所表示的不悦之情:即几年后在索列尔也卷入其中的那场关于社会主义的定义的争论中,涂尔干作为对手与之辩论。这一点我下面将要提到。)

我所发现的唯一能对这些否定的观点有所感觉的,便是保罗·拉皮(Paul Lapie)的文章("社会学年鉴,1894",《伦理学与形而上学评论》第 3 期[1895 年]:309—339 页,尤其是 309—310 页)。拉皮很清楚地发现了涂尔干在《社会学方法的准则》中赋予社会事实的主观的、规范的基础,并就此对他大加赞扬。后来作为法国初等教育的负责人,拉皮把涂尔干的社会学引入作为必修的课程。这种向主观性的转变必定正合拉皮心意,因为他同意涂尔干的这一观点,即建立在科学的基础之上的共和主义道德对于维系法国民主是必不可少的。

[89] 涂尔干,《社会学方法的准则》(上注 18)第 xxxix 页。

[90] 同上,第 xli 页。涂尔干抱怨说他的书中的绝大部分革命性的内容都完全被加以了错误的解释:

> 在第一章中我们把社会事实定义为:具有对个人意识产生强有力的影响的特性的行动和思维的方式。正是在这一点上导致了混乱,引起了争议。……他们[批评家们]声称我们是用强制性来解释社会现象的。这和我们的本意相距甚远——事实上我们从未作这样的解释,这和我们的整体方法是如此严重对立的。(第 liii 页)

然而,把"强有力的影响"同物质的"强制性"加以区别开来,这对当代的诠释

者来说并不能看作是一种信仰的大起大落。在这些讨论方法的文章发表前一年，涂尔干本人也在《社会分工论》(1893)中引用了这段话，他根本就没有采取任何措施来消除两部著作之间的明显的连续性——尽管他后期曾对此予以抛弃。

[91] 这是对安德勒的评论所作出的反应。在确确实实是作为第二封抱怨的信中，涂尔干写道："我并不想使讨论延长，而是想声明我对于 M. 安德勒关于我的一些看法，特别是在他最后的注释中的观点表示绝对的遗憾。他断章取义地把这样的看法强加于我，而我自己却极为谨慎地避免读者如此地滥用词藻"。(给编辑的信，《伦理学与形而上学评论》，第四卷，1896 年 7 月 4 日增刊，第 20 页。)

476

[92] 这封信被鲁克斯所引证(上注 82)，第 234 页，注 35。布格累的评论是反巴特的，以显著的篇幅刊登在涂尔干派新创办的杂志《社会学年鉴》第一期上(1898，第 116—123 页)。其评论之所以具有巨大的魅力是因为它既试图为涂尔干的早期著作辩护，又承认其早期著作是过分工具论的而不能作为将来研究的基础。当然，在 1898 年的那篇文章中，这种承认仍然道出了他的心声——紧跟(修正后的)涂尔干社会学的新浪潮。布格累写道，巴特错误地认为涂尔干本质上是属于历史唯物主义学派的，并指出涂尔干第一部著作的名称可能引起了混乱。涂尔干想分析的是分工的道德结果，而非其经济结果。然而布格累则纯粹从物质的意义上认为 1893 年的论点之特征就在于它涉及的是密度的增长问题——这种增长促进了分化，他承认尽管这种解释不是经济主义的，但"人们能够……判断出他[涂尔干]的理论仍然是外在性的、机械论的"。现在很明显可以看出，布格累正隐晦地指出巴特的批判是针对旧涂尔干来的，而不是针对新涂尔干的(无独有偶，巴特本人也承认了这一点)。布格累写道："社会学的体系由于其自然主义的倾向而导致经常误解精神的价值及其正确的属性，这一点并不能证明人们无法科学地确定精神本身的社会作用。"他继续写道，为此只需将自然科学的"概念"同它所使用的"方法"区别开来就行。换句话说，自然主义方法并不一定意味着行动是由机械的、物质的力量所决定的。当然，恰是这种观点引发出了涂尔干的新社会学理论——正如后文将要表明的那样，《社会学年鉴》正是在这一新的理论的基础上建立起来的，这点并非出于巧合。

[93] 涂尔干，《自杀论》(上注 18)，第 315 页，注 12。

[94] 涂尔干，《宗教生活的基本形式》(上注 18)，第 239 页，注 6；参看第 471 页。

[95] 莫斯(上注 86),第 2 页。拉克鲁瓦(上注 81)找到了历史证据以证实莫斯的这种回忆,至少这一点是事实:即涂尔干确实在 1893 年以及后来在 1897 年就他与巴黎教育机构的接触,以期在空着的职位中获得一个职务一事极力进行辩护。很明显,他只能对结果表示极度的失望。然而,拉克鲁瓦的思路——即认为涂尔干所遭到的种种冷遇对于他之抛弃早期著作中的半马克思主义分析这样一种理论方向的变化,起着关键作用——却未免失于偏颇(除拉克鲁瓦的这篇论文之外,还可参看他的文章"论涂尔干与马克思之间的联系:社会学分析中的原著分析",载于《献给埃米勒蒂埃纳·德·拉格朗日的研究》(*Etudes offertés au Professeur Emerentienne de Lagrange*)[巴黎;1978 年],第 330—350 页)。首先,涂尔干早期的集体唯物主义从来都不是清楚的,他本人从一开始就抱定走与马克思相反的路。其次,在转变过程——它确实是发生了——中遭受了巨大的理论挫折,而不是实践上的挫折。最后,其中也包含某些真正的理论见解。与拉克鲁瓦之举颇为相似,沃特和略韦拉(二人均见上注 85)也完全错误地把反马克思主义的政治思考看作是涂尔干发展过程中的基本解释手段。毫无疑问,涂尔干与马克思的关系是应该重点考虑的,虽然不能说仅仅考虑这一点就够了,但如果把这种关系纯粹看成是意识形态上的,这一点却是错误的。涂尔干在意识形态上(与马克思)的对立是建立在他对马克思的工具论含义所作的某种预先的理论判断的基础上的;它也从不否定需要另一种"社会主义的"变化。这种把涂尔干的思考归结为一种对马克思主义的保守的反应,其更庸俗的例子可见欧文·蔡特林的《意识形态与社会学理论的发展》(英格尔伍德克利夫斯,新泽西,1968 年,第 234—280 页)。在公众的眼里,涂尔干的理论是和马克思的理论相联系的,法国某些涂尔干的批评家们更确切地把前一观点描述成是上述感觉的反应。盖伊·艾玛德(Guy Aimard)写道,"那种将涂尔干的社会学类比于马克思主义社会学的做法,促使涂尔干极力将自己所正确理解的方法同马克思的方法区分开来"(《涂尔干与经济科学》[巴黎,1962 年]第 231 页)。阿曼德·居维利埃(Armand Cuviclier)认为涂尔干已经感觉到了把他当作马克思主义者的可能性,针对这一点他在 1898 年进行了更为唯心主义的构思("涂尔干与马克思",《国际社会学手册》第 4 辑[1948 年]:75—97 页)。同样,乔治斯·卡冈(Georges Kagan)也认为涂尔干"被人谴责为一位唯物主义者、创立了一种历史理论把人类一切发展都归结为分工的进步"("涂尔干与马克思",《社会历史与经济评论》第 24 期[1938 年]:233—245 页,引文见 233 页)。然而,涂

477

尔干感觉到他与马克思的相似性并为此心神不安——这些批评家们尽管对这一点很敏感,但他们却过分高估了涂尔干同马克思本人的对立程度。他们没有看到涂尔干理论主张的独立性,以及与他最早的著作所保持的思想的完整性。

[96] 菲卢克瓦(上注 83)对涂尔干著作中的主观联系理论作了最为成功的系统的阐述(第 112—113 页)。

[97] 涂尔干,"人性二元论及其社会条件",第 149—163 页,见贝拉(上注 9),第 154 页。

[98] 同上,第 150 页。涂尔干持有这种观点,《道德教育》(纽约,1961 年),第 223 页。(涂尔干于 1917 年逝世。这部著作是在他去世后出版的。)

478

[99] "人性二元论",第 151 页。

[100]《社会分工论》,第 15 页。当然具有讽刺意义的是,在作为导言性的再版序言这一专论中,涂尔干总在使用功利主义行动概念——这和他在此文中定义为是情感的、规范的行动完全不同。

[101] 涂尔干,《职业伦理与公民道德》(格兰科,伊利诺斯,1958 年),第 25 页。第一版于 1950 年出版(《社会学教程:关于道德与公平的物理学》),是 1900 年的演说选集。

[102]《道德教育》,第 220 页;参看第 224—225 页。

[103]《宗教生活的基本形式》(上注 18),第 218 页。

[104]《自杀论》,第 313—314 页。

[105] 同上,第 130 页。

[106] 同上,第 151 页。

[107] 帕森斯(上注 18)仍是一位对《自杀论》中的这种对立最为敏感的分析家。例如,可以把他的处理方法同阿尔佩特(上注 83)的相比,后者试图把涂尔干的持续的对社会的具体化解释为一种策略,这一策略利用功利主义是为了更好地驳斥功利主义。

[108] 这段引文摘自涂尔干 1907 年 11 月 8 日写给《新经院哲学评论》的编辑的信件(第 14 期[1907 年]:612—614 页)。我把鲁克斯(上注 82,第 237 页)的翻译当作一种新的例外,其中最重要的莫过于在原文中涂尔干使用了"*marquer*"一词的现在时态,而鲁克斯则将它译为过去时态的形式"marked"("标志")。这个正确的时态赋予下列事实以更微妙的意义:涂尔干觉得好像他所描述的宗教的"启示"实际上正在涌现。

[109] 虽然关于涂尔干的理论内涵的社会学分析及其社会心理在此都不是重点，不过我们可以注意到，有证据表明涂尔干一生中的这一转折与剧变的时期伴随着非同寻常的心理压力的症状。这很可能是出自独特的个人经历方面的原因，而不是出自于学术的原因。对于涂尔干这些年的心理状况所作的细致入微的敏锐说明的，是伯纳德·拉克鲁瓦的"埃米尔·涂尔干与政治问题"(见上注 81)，第三章，第 150—251 页。涂尔干生长在一个家教很严、高度专断的家庭里，他被期望去继承他父亲及祖父的职业，成为阿尔萨斯的一名拉比。然而，13 年后他坚决摆脱父亲的约束，决定放弃犹太法学士而接受世俗教育，最终"信仰科学"。虽然在这一点上证据只能是间接的，但涂尔干必定对他的这种出人意料的职业转变深感内疚，这一点却是很明显的。涂尔干的父亲去世于 1896 年，似乎可以断定父亲的死，以及父亲死前几个月的期望，对作为儿子的他不仅在感情上而且在学术上都会产生巨大的影响。正是在这个阶段，涂尔干推翻了自己长期以来一直坚持的看法，这种看法是在他最初背叛父亲时所萌发的，即现代性必须被看成是对宗教思想与感情的吸引力的一种免疫，这难道是纯粹的巧合吗？正如拉克鲁瓦所主张的那样，对于涂尔干来说，父亲的死似乎很可能"使他有发表另一种论述的能力"(第 216 页)。他自己的理论演变过程同他童年时期感情的某种形式的唤醒这二者之间的关系可以在下面两句并列的话中发现，这些话出自《宗教生活的基本形式》(上注 18)，写于 1912 年：

> 很容易看出，形成礼拜的一系列简单重复的行动是如何具有其重要性的。然而，实际上真正从事宗教实践的人都清楚地知道，正是礼拜才产生了诸如欢乐、内心的安定、安详、激情这样一些印象，对于信徒来说这些都是他的信仰的体验根据。(第 464 页)

"真正从事宗教实践的人"，如果不是指涂尔干又是指谁呢？年轻的、绝对理性主义者的涂尔干会不会把这样一位堕落的信仰者的自述当作是某些社会实践的重要性的"实验根据"呢？

[110] 在对涂尔干的关于宗教的理解作了一些说明之后，我将转而讨论罗伯逊·史密斯(Robertson Smith)的著作对涂尔干发展的影响。参看下注 176。

[111] 涂尔干，"关于宗教现象的定义"，《社会学年鉴》第 2 期(1899 年)：1—28 页，引文出自第 20 页。

479

[112] 同上,第 13 页。
[113] 同上,第 14—15 页。
[114] 同上,第 16,14 页。
[115] 同上,第 17 页,着重号原有。
[116] 同上,第 18 页。
[117] 同上。
[118] 同上,第 13 页。
[119] 同上,第 16,24 页。
[120] 同上,第 20 页。
[121] 同上,第 21 页。
[122] 引自 1899 年 5 月 11 日给加斯顿・理查德(Gaston Richard)的信,以"关于宗教感情的本质的诠释"为题再版于埃米尔・涂尔干的《著作选》一书(巴黎,1975),第二册,第 9 页。这封信是涂尔干为了回答理查德在阅读"宗教现象的定义"一文之后所提出的问题而写的。

480

[123] "宗教现象的定义",第 25 页。
[124] 涂尔干,《宗教生活的基本形式》(上注 18)第 121 页,参看第 51 页。
[125] 同上,第 236 页。
[126] 同上,第 194 页。
[127] 同上,第 140 页。
[128] 同上,第 194 页,着重号原有。
[129] 同上,第 217 页。
[130] 同上,第 246 页。
[131] 同上,第 217 页。
[132] 同上,第 467 页。藏真实含义于"外壳"之下——再没有比这一转变能更清楚地指出涂尔干与他早期著述中的理论观点背道而驰所走的一段距离的了。1887 年,在评论古耀的书时,涂尔干谈到,产生宗教的社会条件以及依据这些条件而形成的习惯,它们的"唯一象征与表壳"(L'enveloppe Superficielle——参看第四章,注 205,见上)就是精神"象征"(古耀,"未来的无宗教信仰:社会学研究",《哲学评论》第 23 期[1887 年]:299—311 页)。现在宗教典礼的更为习惯性的部分以及仪式的类型才是精神活动本身的外壳。
[133]《宗教生活的基本形式》,第 252 页。
[134] 同上,第 224 页。

[135] 同上,第 252 页。

[136] 同上,第 358 页;可参见第 254 页。

[137] 同上,第 338 页;可参看第 338—395 页。

[138] 同上,第 366—434 页。

[139] 同上,第 420 页。

[140] 同上,第 400 页。

[141] 涂尔干,“人性二元论及其社会条件”(上注 97),第 159—160 页。

[142]《宗教生活的基本形式》,第 13 页。

[143] 涂尔干,“道德事实的决定作用”,第 35—79 页,载于涂尔干的《社会学与哲学》(纽约,1974 年),第 49 页;最初于 1906 年在《社会与哲学公报》上发表。

[144] 同上,第 57 页。

[145] 同上,第 48 页。

[146] 同上。

[147] 同上,第 69 页,着重号系本书作者所加;可参看第 36 页。第 63—79 页包含了涂尔干就针对他最初的谈话进行讨论时所提出的反对意见的答复。

[148] 涂尔干,《道德教育》(上注 98),第 11 页。第一部分(从第 1 页到第 126 页)一般地论述道德,包括世俗道德,这代表着涂尔干后期著作中对这一核心主题的唯一一次扩大的讨论。涂尔干用全部精力准备撰写一部多卷本的论“道德”的著作,却不幸去世了,只留下一个总体构架。至于对涂尔干的象征主义理论进行的颇为敏感的讨论,认为它与涂尔干的宗教社会学有关联,这可见贝拉的“导言”(上注 9),第 xlviii—liii 页。

481

[149]《宗教生活的基本形式》,第 243 页。

[150] “道德事实的决定作用”(上注 143),第 59 页。

[151]《宗教生活的基本形式》,第 241 页。

[152] 涂尔干,“价值判断与现实判断”,第 80—97 页,载于涂尔干的《社会学与哲学》(上注 143),第 91—92 页。这篇论文是在波伦那召开的国际哲学会议全体会议上发表的讲演,最初于 1911 年发表在《伦理学与形而上学评论》上。

[153]《宗教生活的基本形式》,第 240 页。

[154] 同上,第 474—475 页,着重号为本书作者所加。

[155] 同上,第 242 页。

[156] 在写于 1896 年的《自杀论》最后一卷的一个注脚中,涂尔干批判地接受了自己以前的著作,直至随着重点越来越放到人为的安排的主观性上从而推翻

了以前的观点，所有这些都使涂尔干深感沮丧。在这个注脚中，他正是使用了上面注释中所提到的道德条律在具体的以及“极神圣的”形式上是充满活力的、活生生的感情的“外壳”而已。在该页底部的一个注解——此时他的观点不够清晰明了——中，他作了如下声称：

在这一解释之后，我们不希望遭到进一步的指责，而是希望用社会学的外在的东西来取代其内在的东西。我们之所以由外在的东西入手是因为只有它们是明白可见的，而且唯有如此才能触及内在的东西。毫无疑问，这一过程是复杂的；但舍此之外，别无他求，除非人们甘冒风险把他的研究应用到他个人的感情上——这涉及通过调查而得的事实的顺序问题，而不是应用在这一实际的顺序自身之上。（《自杀论》[上注 18]，第 315 页，注 12）

1893 年，涂尔干的实证主义期望——形成外在的有形的事实——是同他在预设层次上信奉物的强制性秩序并行的。到 1896 年底，他只在极为有限的范围内使用实证主义，警告读者不可把他的在方法论上对外在性的强调同他的在预设意义上对秩序的强调混淆起来。

[157] “道德事实的决定作用”，第 48、36 页。

[158] 同上，第 35—36 页，着重号为本书作者所加。

[159]《道德教育》，第 10 页；可参看《宗教生活的基本形式》，第 244 页。

[160]《道德教育》，第 31 页。

[161] “道德事实的决定作用”，第 47 页。

[162]《道德教育》，第 41 页。

[163]《宗教生活的基本形式》，第 238 页；参看第 244 页及“人性二元论”（上注 97），第 159 页。 482

[164]《道德教育》，第 30 页；参看《宗教生活的基本形式》第 237 页。

[165]《宗教生活的基本形式》第 238 页；参看《道德教育》第 41 页。

[166] 对于象征所进行的心理学的理解及其与感觉论者和理性主义者之间的论战的关系，在《社会分工论》中的下列一段话中就不难看出来了。

象征不仅仅是对现实的一种想象、事物投射在我们身上的一种固定死了的阴影，相反，却是一股力量，这股力量引起了有机的及机械的现象围绕它而

> 骚动。伴随观念化过程而产生的神经流不仅会传向皮层中心——这股神经流正是源于此的，并从某个神经丛传到另一个神经丛上，而且它还会在运动神经中心——通过这个中心它决定着行动、在感觉中心——通过这个中心它引起了想象，都获得了立足点。(第 97 页，着重号为本书作者所加)

涂尔干驳斥塔德的行动理论是在模仿——这是一种对立，它回到了涂尔干最早的社会学著作上——的基础上建立起来的，此时这一观点对于涂尔干的用处在《自杀论》中有详细的表述：

> 认知活动介于象征和[某一]行动的执行之间，它包含清楚的或不清楚的、敏捷的或缓慢的意识。……因此，我们遵守道德时的方式以及服从国家时的方式，一般说来是与那种机械的、类似猿一样的重复——它使得我们不断地进行我们曾亲历的活动——是没有任何关系的。这两种行动方式之间的差别，也就是理性的、独立的行为同本能的反应之间的区别。前者具有动机——纵然有时不表现为明确的判断，后者却没有，它直接产生于对行动的纯粹的观察，而无需任何心理媒介。(第 128—129 页)

正如这一段文字所表明的那样，涂尔干前期对"象征"的理解完全卷入到了理性主义与感觉论之间的那场争论中，并且单单突出了这场争论的认知的、认识的一面。例如，在涂尔干早期的论德国思想的著述中，这一点就表现得很清楚，在此著述中他使用象征这一事实来为依据人类行动的目标而作出的有意识反应之意义而辩护，这便是"德国的道德实证科学"(上注 4，第 48、51 页)。这种纯粹认识的(cognitive)理解是在 1894 年的《社会学方法的准则》中才表现出来，在此书中他把象征定义为纯粹认知的关于"事物的观念"(上注 18，第 23 页；基于 1894 年所发表的论文)。这样一种陕隘的参照系甚至还表现在《社会学方法的准则》中，该书在更广的意义上、在预设意义上是真正革命性的，并奠定了涂尔干中期的理论，这个事实或许称得上是最令人信服的证据之一，它证明了他研究宗教所得到的结论必须和他稍前的工具论的修正——这决定了他中期的著作——相独立开来。还可以进一步注意到，涂尔干迟迟地对现实象征之感情与道德这两方面所进行的理解同冯特的观点具有惊人的相似性，而涂尔干在 1887 年强烈反对冯特的观点，认为它是过分反唯物主义的。冯特写到，个人对团结的需要导致他去寻求能够作为表达这种

483

需要的方法的外在对象。冯特相信社会提供了这样一种对象，个人赋予这些对象的价值在不断地自然增长而达到其自身，因为它们象征着团结的信仰。（见“德国的道德实证科学”[上注 4]，第 138 页）

[167] 涂尔干，“个体的及集体的象征”，第 1—34 页，载于涂尔干的《社会学与哲学》（上注 143），第 23 页。最初于 1898 年发表在《伦理学与形而上学评论》上。

[168] “象征”在解决萦绕在涂尔干中期著作中的问题时所起的重要作用，以一种极为有趣的方式表现在他为 1901 年《社会学方法的准则》第二版所作的序言中。“本书刚问世时”，他开始说，“就引起了[如此]激烈的争论……以至一时间我们的耳朵都被吵聋了。”他进而声称，不仅他确实在《社会学方法的准则》中提出了一种主观的理论——这种理论将是绝对正确的，而且这种理论是以象征观点为基础的。

> 对于那些最清晰地表达了我们的思想的观点，人们随意地把总的来说与我们自己的观点无关的观点认为是我们的观点；我们的论敌坚持认为他们通过驳倒这些错误观念就能驳倒我们。……由于我们确切地阐述并反复重申社会生活完全是由集体“象征”确定的，我们就被人指责把精神因素排除于社会学之外。（第 xli 页）

事实上，这实际是试图从涂尔干的根据宗教来建立理论这一后期的眼光来重写其思想发展史。（在次年《社会分工论》第二版的序言中，其意图与此相同。）正如我在前文所指出的那样，在《社会学方法的准则》第一版中，涂尔干对象征概念的利用是微不足道的、是极为有限的。为了驳斥批评家们对他的潜在的唯物主义的指责，现在涂尔干正把社会现实理解为是由那样一种象征所构成的，这并不表明这种理解永远是一成不变的，而是表明之所以要作这样的理解完全是为了起这一种辩论的作用——使涂尔干的理论的主观的、意志主义基础更为清晰、更为微妙。

[169]《宗教生活的基本形式》，第 149 页。

[170]“个人的及集体的象征”，第 33 页。

[171]《道德教育》，第 215 页，着重号为本书作者所加。

[172] 同上，第 216 页；参看“道德事实的决定作用”，第 57 页。

[173]《宗教生活的基本形式》，第 259—260 页；参看第 76 页。

484

[174]《道德教育》,第 215 页。换句话说,这个观点就是,如果马克思决定将构成他早期著作的"实践"的规范理论社会学化——也即特定化,那么他就得建立类似于涂尔干所持的象征论观点,因为唯有如此他才能够把实践的主观意图同似乎存在于这个世界之上的物质的及观念的"东西"连结起来。为了实现这种主观力量与客观力量——马克思把这些力量看作是非异化的人类实践所固有的——之间的渗透,唯一的办法就是把这些力量看作具有"象征"性。虽然马克思从来未使用这个词,但马克思早期著作中的大部分内容所指的正是这样一种象征观点。例如:"宗教批判使人摆脱了幻想,使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想,来行动,来建立自己的现实性"("黑格尔法哲学批判导言",第 41—60 页,见波托莫尔[上注 60],第 44 页)。[中文参见《马克思恩格斯全集》中文版第一卷,第 453 页——中译者注。]

[175] 涂尔干,"个人的及集体的象征",第 34 页,着重号为本书作者所加。

[176] 这最后一段引文,以及更一般地包括这一节的全部言论在内都足以清楚地揭示这些后来的对宗教性质的洞察对于涂尔干有关现代性的概念是何等的重要。例如,在这一问题上我的观点不会比安东尼・吉登斯对这一部宗教著作所作的分析有更多的不同之处,他认为《宗教生活的基本形式》对于涂尔干对原始社会的理解起着基本的作用,此书对于涂尔干观察现代性所起的作用也没有什么变化。

> 从某种值得考虑的、更详细的意义上说,《宗教生活的基本形式》填补了《社会分工论》中的一个大漏洞。在后一部著作中……涂尔干的基本任务就是确立起与社会的现代形态相适应的道德形式的性质,他承认……机械团结的特征已经为其他作者令人满意地确定了。但他后来才发现事实上根本不是这么回事,《宗教生活的基本形式》为……作为前一部著作之遗留问题的、机械团结的作用的基本特征进行了透彻的分析。("导言",见吉登斯所编的《埃米尔・涂尔干选集》[伦敦,1972 年],第 24 页,着重号原有。)

只有在本节和上一节对涂尔干的宗教社会学及其与中期阶段著作的关系进行分析之后,我最后才能够指出 1895 年涂尔干对罗伯逊・史密斯的宗教著作的"启示性"的阅读会对他后期的著作产生影响。首先我必须指出,至少目前有足够的证据说明在涂尔干认真研究史密斯的著作之前,他就已经接受了一种规范的及情感的分析方式——正如我们所说明的那样,可以 1894 年关

485

于方法论的文章为例。因此，他渴望了解史密斯的著作这一点只有可能同史密斯的著作与他自己的新方向之间的惊人类似性相对应了，而正是这种相似性使得涂尔干能够根据史密斯提出的明显宗教的方式开始对他的转变中的理解作重新解释。

虽然史密斯本人受了19世纪初起源于德国的那种研究宗教的新的历史方法的影响，但他本人的贡献进一步对《圣经》学及宗教史产生了革命性影响，之所以如此是因为他的贡献一直强调宗教"实践"对信仰的作用。人们能够在史密斯的定义中发现一种与涂尔干1894年独立地提出的定义极为相似的东西，涂尔干在1899年论宗教的那篇文章中所使用的语言也可以在史密斯那里找到缩影。史密斯在为他最重要的著作《论闪米特人的宗教》所作的导论中写道，"一联系到宗教，不管是古代的还是现代的，我们就会发现一方面是信仰，而另一方面则是某种仪式实践的制度及行为准则"(1887；纽约，1969年，第16页)。史密斯反对那种只重视神性的宗教研究(第23页)，认为仪式是最基本的东西——至少对原始宗教来说是如此(第17—18页)。他进一步认为仪式的本质不是理性的、有目的的，而是为了在上帝与人之间能够"沟通"(第226页)。而且史密斯认为这种上帝与人之间的沟通也就类似于人们之间的那种伟大的同情感。

> 古代礼拜的最重要功能就是为了保留一种公共场合，在这种场合下整个共同体都为一种共同的感情而热血沸腾。……在面对上帝而欢呼的过程中，人们在为他们的亲人、邻居和国家而欢呼；在通过庄严的礼拜行动而不断维系他们与上帝之间的纽带的过程中，他们也不断地维系着家庭的、社会的以及公民义务的纽带。……任何彻底的礼拜行动……都具有公开性或半公开性。绝大部分的祭祀都是在特定的场合进行，在大的、地区性的或全国性的节日进行，但即使是私人的祭祀也不是完全不邀请客人的，祭祀所用的肉多余下来的也不拿去出售而是慷慨地布施掉。因此任何礼拜行动都表明了这样一个观念：即人不是为他自己而存在的，而只是为他的同伴而存在的，这种社会利益的合作关系正是由上帝来安排的，这正是人们满怀信心所祈祷的。(第260—265页)

史密斯得出结论，"在古代社会，一切道德……都是为了并体现宗教的目的与约束"(第267页)。那么，很明显用不着奇怪，涂尔干在这部著作中发现感情

的联系——他已经把它置于社会的核心地位——也可以理解为一种宗教仪式。

486

虽然关于仪式对于信仰的重要性以及仪式生活的集体性的论点是史密斯最完善的宗教观,可他还勾画出了一系列其他的观点,这些观点也被证明对涂尔干后期的著作起着重要的作用。其中有两点可能最为重要。第一点,史密斯把神圣性定义为是一种与神的关系,而不是物体本身固有的属性(第91页)。他说,与神密切关联的事物、地点或动物积累了神圣的本质,并"获得人们的特别的敬畏"(第25页)。第二、史密斯认为,在古代宗教中,物质形式与精神实质之间有紧密的联系。他说,"古代崇拜中的所有行动都有其物质的载体"(第25页),他们"隐藏在[其]外壳之下"(第439页)。

如果史密斯没有为涂尔干提供他的对社会秩序与联合之规范的与情感的基础的最初理解,那么他对宗教的理解无疑能促使涂尔干开始用一种宗教的形式来将这种秩序具体化。然而,这只是一种一般的刺激。根据涂尔干后期著作中的特殊宗教理论来看,他在原始宗教的性质及其与现代世界的关系这两方面都对史密斯加以了重大的修正。至于第一点,涂尔干对史密斯的关于人与神之间的关系的理解进行了根本的修正。史密斯自己的理论是非常含糊不清的,但他却清楚地认为仪式的举行是把与神的沟通作为基本目标的。涂尔干则更为清楚地发现社会团结本身就是仪式的目标,神圣性是人们彼此之间表达人类的社会经历的一种手段。换句话说,涂尔干发现了——而史密斯则没有发现——把联合转化成宗教经验的那种象征过程。与此相关的是,史密斯无法接受仪式同神话信仰之间的暂时分离:他认为不仅在某一种宗教的发展过程中而且在整个宗教本身的历史过程中仪式都是先于神话的。相反,涂尔干却发现在宗教生活的任何时间内信仰和实践从分析意义上说都是相互联系的。我想再指出的是,这些对史密斯的广泛的挑战之所以会发生是因为对于同一问题涂尔干自己的理论都具有独立性。在他研究史密斯之前,他就早已指出在创立任何制度形式的过程中人类团结都起着基本的作用。这一点以及他之长期致力于探求自愿的行动,都促使他把注意力集中在人创造上帝这一过程上。同样,他之相信具体化的形式具有的情感的与道德的力量以及这些形式在刺激社会行动时所具有的威力,都促使他对在宗教经验中占同等地位的信仰所起的作用非常敏感。

根据原始宗教的"性质",涂尔干还作出了根本的决裂。尽管史密斯把闪米特人的宗教当作是所有原始宗教的基础,但他却在这种"唯物主义的"与

"感觉的"宗教和他认为是更唯心的、精神的以及反意志主义的宗教——现代基督教之间划分出一条鲜明的界线。涂尔干使史密斯激进化,他认为首先原始宗教基本上是和任何高级的宗教相同的,其次,这些宗教实践是作为整体的世俗社会的运行特征。同样,这最后一点也是为史密斯所强烈反对的。 487

至于史密斯及其与现代社会学的、心理学的和人类学的关于宗教的思想之关系,其最成功的背景讨论可见T. O.贝德尔曼(T. O. Beidelman)的《W.罗伯逊·史密斯以及对宗教的社会学研究》(芝加哥,1974)。然而,贝德尔曼过分强调了史密斯对涂尔干的影响,这主要是因为他没有认识到涂尔干在研究史密斯之前其思想就发生了转变。当鲁克斯(上注82,第238—239页)仅仅通过将史密斯的宗教理论同涂尔干关于宗教本身这一狭隘主题的早期论述进行对比而试图说明史密斯对涂尔干的影响——他没有考虑到稍前的几年间涂尔干的一般的社会理论就已发生了转变——时,他也有夸大其词之嫌。尽管菲卢克瓦(上注38,第91—92页)的评价在这一点上更为小心翼翼,但他却在另一个方面走得更远了——他声称早在1896年及1887年间涂尔干就已认识到了"从原则上说一切事物都是宗教",史密斯只在这种宗教的渗透是如何产生的这一点上为涂尔干提供了更佳的理解。尽管菲卢克瓦的解释具有巨大的吸引力,但正如前文所注意到的那样(第五章),他却错误地相信涂尔干的著作自始至终就是连续一致的。罗伯特·艾伦·琼斯(Robert Alun Jones)似乎也低估了史密斯对涂尔干的影响("论对社会学经典的理解",《美国社会学杂志》第83期[1977年]:279—319页),因为尽管他的详细的分析成果清晰地揭示了这两位思想家研究宗教时在特殊的经验问题例如祭祀问题上的异同点,但这种过于注重微观的做法却忽视了他们的理论的一般的、宏观的构架之间的联系。这样,琼斯发现,在1900年之前涂尔干都没有受史密斯的影响(第307页),其理由就在于涂尔干在1899年那篇论宗教现象的文章中详细地辩解说在预设上他不受史密斯的任何影响。与此相反,我将指出,1890年代中期在没有研究史密斯及其学派之前涂尔干并未从他中期阶段的联系理论转到更为精神化的、宗教的理解上——这种理解是在1900年确立的。当然,这仍然是一个历史的假定:我们不知道没有史密斯的著作会发生什么样的情况——不知道涂尔干关于"启示"的论述是否本来就很可靠。不过,即使社会思想史家们无法回避这一与实际情况相反的假定,他们也只不过能够以放弃总体构架为代价而力图将注意力集中在思想细节上。 488

虽然在此我所关心的不是涂尔干宗教理论的思想发展过程,而是他关于

社会的一般理论之所以发生重要转变的那种特殊的机制，但应该注意的是富斯德尔·德·库朗热(Fustel de Coulanges)肯定也影响了涂尔干后期的思想——尽管远不如史密斯重要。特别是涂尔干把“神圣性”强调为一种对宗教力量的结果进行概括的方式，这一点则可能直接源于库朗热而不是史密斯。在库朗热的《古代城市》中，神圣性是他谈论的中心话题(特别参见第一册“古代的信仰”)。

最后，这种对涂尔干的社会的、意志主义的宗教观，以及他的创见——能动的象征过程的观念在世俗道德生活中起着重要作用——这二者的分析使得人们能够理解那些解释者们的基本错误，例如居尔维什(上注83)就把涂尔干后期的理论看成是代表一种具体的、反个人主义的道德理论。对居尔维什来说，涂尔干之转向宗教仅仅体现了对他的*集体良心*理论的精髓的具体化，就是说他认为社会道德起着形而上的作用，恰如“神的存在”这一观念在神学著作中的作用一般。相反，我曾试图说明涂尔干实际上不是将社会宗教化而是将宗教社会化:他利用他新创造的宗教术语而把道德牢固地扎根于个人互动及自愿象征之中。居尔维什的错误之基础可在他的理论逻辑中找到。由于居尔维什把分析上的个人和具体的个人混同起来，他就声称涂尔干把个人良心看作是自己的*集体良心*观中的封闭的、不可渗透的、因而是具体的与外在的类型。然而对于涂尔干来说——至少在《社会学方法的准则》和《自杀论》的理论飞跃之后——这种封闭的个人良心很大程度上都不是指具体的行动者(他们的个性很明显是和社会认同的)，而是用来指自私的与反社会的行动者，也就是说是用来指分析意义上的行动者的。在涂尔干的个人良心理论中确实仍存在着某种模糊性，但是，正如我将在第九章中指出的那样，涂尔干的这一个人的剩遗性的褊狭性把他推向了准功利主义的方向上，而不是居尔维什所感觉到的唯心主义的方向上。

[177] 这一点可见沃特的“战前法国社会主义者和社会学家间的对抗，1890—1914”(上注85)。

[178] 涂尔干，“评加斯顿·理查德的《社会主义与社会科学》”，第131—138页，见特劳戈特(上注1)，第135页。最初于1897年发表在《哲学评论》上。

[179] 同上，第137页。

[180] 乔治·索列尔，“序言”，第1—20页，见安东尼奥·拉布里奥拉的《论唯物史观》(巴黎，1897)，第19页。

489　[181] 涂尔干，“评安东尼奥·拉伯里奥拉的《论唯物史观》”，第123—130页，见

特劳戈特，第 126 页。

[182] 同上，第 127 页。

[183] 同上，第 128 页。

[184] 同上，第 129—130 页。

[185] 对于涂尔干理论发展的这一重要时期所作的解释，其中重要的失误或许就在于人们广泛倾向于把涂尔干为之奋斗的那种东西描述成完全是与马克思的经济基础及上层建筑相并列的。因此，埃米尔·本尼特-斯穆尔扬(Emile Benoît-Smullyan)写道，对于涂尔干来说，"物质基础"和"集体象征"之间存在重要的关系("埃米尔·涂尔干的社会学主义及其学派"，见 H. E. 巴恩斯所编的《社会学史导论》[芝加哥，1948 年]，第 511 页)。波普(上注 82，第 410 页)论述了"物质基础"是否仍起着重要的作用。吉登斯试图指出社会制度对涂尔干社会学的观念的持久影响并因此而形成了反唯心主义的参照格局("埃米尔·涂尔干著作中的'个人'"，第 273—291 页，见吉登斯的《社会与政治理论研究》[纽约，1977 年]，第 290 页)。在鲁克斯(上注 82)研究涂尔干的思想因宗教而产生的转变时，同是这种二分法就成了他的主要的组织标题了，这对于拉卡普拉(LaCapra)的《作为社会学家与哲学家的埃米尔·涂尔干》(伊萨卡·纽约州，1972 年)也是一样的；关于对涂尔干隐含的经济基础—上层建筑这一参照格局所作的类似的分析，可见马克思(上注 82)及古尔德纳(上注 45)。这些诠释者对于是否产生了转变这一点各执己见，但不管他们结论如何，他们所犯的错误则是一样的。因为这种对宗教的研究其主题不在于物质基础是否起决定作用。涂尔干在 1894 年就已确定了这一主题。这个主题便是——涂尔干所信奉的规范秩序之性质是什么。

当然，对于很多诠释者来说，他们都简直未能认识到这种早期的对宗教的研究所具有的重要性。例如，在其早期的有影响的论涂尔干的著作中(上注 18，第 409 页)帕森斯认为只有在《宗教生活的基本形式》出版之后才能看到涂尔干对宗教的理解。(至于这种早期的解释的敏感性，其极好的证据便是帕森斯能够描述涂尔干中期阶段的著作中的向主观性的转变，却不理解在前期宗教所具有的意义。)然而，即使在那些发现了这一遭遇(即对宗教的研究)的重要性的人中间，也没有谁能恰如其分地指出它对他后来的社会理论的巨大影响。例如，鲁克斯——对于这一传记事实他比绝大多数的人都有更多的认识——基本上把这种宗教的突破看成是在《宗教生活的基本形式》中达到其顶峰的、孤立的分析方向，根本难于和涂尔干关于教育、政治以及其他

490 制度的论述相统一。就我所知,仅有的重要的例外便是詹弗兰科·波吉(Gianfranco Poggi)的"宗教在涂尔干制度理论中的地位"(《欧洲社会学杂志》第12期[1977年]:第229—260页,尤其是第252—254页),以及拉克鲁瓦的重要论述(上注81)。然而波吉的透彻的分析主要是纲领性的,而没有把宗教的重要性同涂尔干著作中的任何决定性的突破联系起来。在我看来,拉克鲁瓦的著作揭示了两个问题。(1)虽然拉克鲁瓦的著作有力地揭示了涂尔干理论发展过程中因宗教的启示而产生的"突破"[*la Coupure*],但却试图把这种受宗教的激励而产生的转变过分地与涂尔干中期阶段的著作联系起来。当然,对这一问题的最后解决必定有待于更可靠的历史证据,但是在这一点上似乎能够使我确信《社会分工论》问世之后,涂尔干的理论经历了两次转变,而不是一次。首先,早在该书问世之前就有"注释"一文(上注23)及此前所引证的那篇评论,以一种极为主观的方法来重建他的整体纲领,而没有特别地参照集体象征与宗教。其次,在1895年的讲演中有某种难于觉察的东西——直到1897年才变得清晰可见——把对精神的考虑引入到这一新的主观化的理论之核心中。表面看起来似乎只有这后一种发展才能同1895年的"启示"连接得上。(2)拉克鲁瓦的分析是有价值的,但没有系统地揭示涂尔干后期的制度理论的"宗教的维度"。贝拉(上注9)在这种分析所必经的道路上迈出了最初的几步。

由于涂尔干主张个人之间的纯粹观念性的社会感情都总是相似的,他就无法解释那种由宗教生活而产生的不同象征,在此基础上列维-斯特劳斯对涂尔干关于仪式的理论进行了批判(《图腾主义》[波士顿,1963年],第76页)。这种批判已被其他人类学家诸如罗德尼·尼达姆(Rodney Needham)("导言",第vii—xlviii页,载埃米尔·涂尔干和马塞尔·莫斯合著的《原始分类》一书[1903年;芝加哥,1963年],第xxiv页)所接受,也被当代社会学家们所接受。比如在J.杜维诺(J. Duvignaud)对于涂尔干为《社会学年鉴》撰写的那篇论宗教的文章所进行的导论性讨论中,自始至终都是批判,那篇文章被杜维诺收集在《社会学杂志》(巴黎,1969年)中。我希望我的分析能够说明这种把涂尔干理解为一位反个人主义的唯心主义者的诠释的错误之处。在他看来,仪式确实包含感情与情绪,但这种情感总是强烈地受以前的联系之体现的那种特殊的观念化形式的影响,并且在这种特殊的条件下,它还是由认知的观念化过程——涂尔干称之为象征——所构成的。创造性的个人的认识,这一思想在涂尔干对仪式实践的分析中有所阐发,虽然没有加以详尽的

论述——这一点可由下列事实得到证实：这种思想同现代的“符号互动”理论——这是受实用主义所激励的一种传统——的某些核心的观点并非不一致。参看格雷戈里·P. 斯通(Gregory P. Stone)与哈维·A. 法伯曼(Harvey A. Farberman)的“处于亲密关系的边缘：涂尔干正转向符号互动论吗?”,《社会学季刊》第8期(1967年)：149—164页，尤其是154—155页；也可参看J. 大卫·刘易斯(J. David Lewis)和理查德·L. 史密斯(Richard L. Smith)在《美国社会学与实用主义》(芝加哥，1980年)中对乔治·赫伯特·米德思想的分析。此书表明对被认为是符号互动论之创始人的米德来说，他对符号秩序的“现实主义的”属性的敏感程度要远远高于人们一般所了解到的。在此基础上，刘易斯和史密斯认为米德的符号理论所具有的“能动主义”同涂尔干后期的集体象征理论极为一致。 491

在这点上，查尔斯·皮尔斯(Charles Pierce)——实用主义理论的哲学鼻祖，他据此而创立了符号理论——和涂尔干之间存在着特别重要的相似性。实际上，二者的联系不止是在假设上：比如皮尔斯的著作就被查尔斯·莫利斯(Charles Morris)所发展，他的卷帙浩繁的关于符号与象征理论的著作对那种被认为是典型的“涂尔干的”理论来说是非常重要的，诸如塔尔科特·帕森斯和爱德华·希尔斯(Edward Shils)的《迈向矢于行动的一般理论》(剑桥，马萨诸塞，1951年)。换句话说，涂尔干与当代更为个人主义的传统之间的密切联系不仅有赖于对他的象征理论的认知行动主义加以更多的汲收借鉴，而且还有赖于对现代互动主义的创始人的集体主义的方面作更为“现实主义的”理解。

[186] 对拉布里奥拉的这一评论被涂尔干注释者们误解了，歪曲的程度如此严重以至其理论意义已经基本上变得暗淡无光了。例如，从不承认宗教对涂尔干后期的现代社会观的影响的吉登斯，对这一评论进行了讨论而使它表现出与马克思思想的绝大部分——纵然不是全部——重要特征趋于一致(第181—182页，见“作为批评家的涂尔干”,《社会学评论》,新系列之十八中的第二册[1970年]:181—182页，重点是171—196页)。但那些对涂尔干理论发展过程中的革命有更清楚的认识的人也持有这样一种观点。这些评论家认识到了涂尔干自觉地试图同马克思的思想划清界线，但他们却又认为涂尔干在这一尝试过程中是错误的，其最终理论在许多重要的方面和马克思的理论并无二致。比如，菲卢克瓦和居维利埃就认为涂尔干曲解了拉布里奥拉，他们说，他实际上接受了马克思最初对上层建筑形式的相对独立性的强调。在

居维利埃看来，通过对经济决定论的驳斥，涂尔干正"和幽灵搏斗"("涂尔干与马克思"[上注95]，第92页)。非卢克瓦赞同此说，并坚持认为在象征的相对独立性这一点上"涂尔干远比他自己所意识到的更为接近于马克思"(《涂尔干与社会主义》[上注83]，第132页)。

492　我以为从下列两点来考虑则这些种解释都是不对的。第一点，涂尔干特别想把自己同马克思的思想区别开来；第二，他对他们二人之间的区别的理解是正确的。确实在涂尔干的评论中的某些方面上，他错误地把马克思主义当作是一种技术决定论理论。不过，他对马克思的理论逻辑的总体理解则是很准确的；他对拉布里奥拉的著作——它本身正确体现了马克思的核心原则——的理解也是正确的。我本人同意拉布里奥拉不是一位庸俗的马克思主义者，与他同时代的最主要的马克思主义者相比，他更为关心上层建筑的建构及来自于经济基础的"调解"。他把恩格斯晚年致布洛赫的信——在此信中恩格斯驳斥了经济基础对上层建筑的机械的决定作用——当作是马克思的观点的权威性论述。然而，我们已经看到并将有机会在下一章中再次看到，必须把恩格斯对这一问题的论述理解为是对马克思的逻辑的含蓄的反对，而不是对它的发挥：在原本的马克思主义中找不到实现这一反决定论的计划的理论依据。

这种马克思主义思想中的两难困境是拉布里奥拉论文中的秘而不宣的问题；它说明了他的著作以及涂尔干对其著作所作出的反应为什么总是被人曲解。因为尽管拉布里奥拉的分析很推崇反决定论的观点，可他的分析的实质实际上却是高度还原论的。事实上，他强烈渴望的不是去挽救上层建筑的独立性，而是更好地解释为什么这种独立性只能由经济基础的压力才会产生。

> 我们的出发点是宗教的、政治的、审美的、激情的等等各种动机，但是……我们随后必须找出在物质条件下这些动机所由产生的原因。现在对这些条件的研究应该如此具体以便我们不仅能准确地把握这些原因到底是什么，而且能够了解这些原因通过什么中介物而达到这样一些形式的动机本身。形式体现原因，意识代替动机而动机的原来面目则被掩盖了。(《论唯物史观》[纽约，1966年]，第110—111页；参见第148—149页。)

而且，在探求这些起决定作用的物质条件的过程中，拉布里奥拉通常未能达

到马克思本人的分析水平，只是有时把财产关系——生产关系——同构成其力量的机械的基础区分开来。换句话说，他的理论实际上总是退化成为一种技术决定论的形式。他对澳大利亚土著社会的分析之聚焦点放在火的发明以及“其他许多满足生存需要的人造工具”上；他认为“美索不达米亚水利的开发给我们带来了先于闪米特人的古巴比伦国”。而“高度的古埃及文明则依赖于将尼罗河应用于农业”。拉布里奥拉写道，“由于人能够发明和改进其劳动工具，所以历史是人创造的。……他们的[人的]创造、他们的发明——通过创造人为的生存方式——不仅产生了习惯和传统……而且还产生了共处关系及其纽带。”(第 116—120 页)

493

那么涂尔干的主张就没有错。如果他不是矛盾地急于从他已陷入的决定论中摆脱出来的话，他就能清楚地认识到拉布里奥拉的争论的实质；如果涂尔干实际上意识到了这一点的话，这对于他来说只有好处。在涂尔干评论拉伯里奥拉时，他就意识到了他已找到了确立他自己的、与马克思相对立的新观点的独立性的最可能的素材。

[187] 很明显，这种“震惊”并不局限于涂尔干的批评者们。保罗·拉皮尔——他由批评者转为信徒，他以前非常称赞涂尔干《社会学方法的准则》中的唯心主义转变——在 1897 年给涂尔干主办《社会学年鉴》时的助手之一的切莱斯廷·布格累的信中抱怨“涂尔干此时用宗教来解释一切；兄弟姐妹之间禁止结婚是一个宗教问题，惩罚是一种宗教现象，一切都是宗教”。(引自拉克鲁瓦[上注 81]，第 213 页，注 2。)

[188] 涂尔干，“序言”，《社会学年鉴》(第 2 期[1889 年]：i—vi 页)，第 347—352 页，见科特·H. 沃尔夫(Kurt H. Wolff)编辑的《埃米尔·涂尔干等论社会学与哲学》(纽约，1964 年)，第 350—351 页。13 年后，在涂尔干大规模地实施这一计划时，《宗教生活的基本形式》(上注 18)也表达了完全相同的情感，他写道，“认为诸如宗教之类的观念体系——它们在历史中起着很可观的作用，人们永远也要从它们那里获得能量以维持生存——是由一系列幻觉组成的，这一点是无法接受的”。他写道，真正的情况是“今天我们开始认识到法律道德甚至连科学思维本身都是宗教的产物，是长期和宗教交织在一起的，并渗透着宗教的精神”。(第 87 页)

[189] 涂尔干，“关于社会形态学的注释”，第 88—90 页，见特劳戈特(上注 2)，第 88 页。最初发表于《社会学年鉴》第 2 卷(1899)。

[190] 同上，第 89 页，着重号原有。

[191] 涂尔干在其1909年那篇论“社会学与社会科学”的文章中,他写道,“与集体生活之基础相并列的,是这种生活本身”,表明他是持这一观点的(特劳戈特,第79页)。换句话说,社会形态学的因果分析的起点是“生活本身”,而不是体现这种生活的纯粹人为的形态学的形式。菲卢克瓦(上注83,第107—108、134页)把这个问题当作是结构-功能说。他写道,对涂尔干来说,群体的生理就是该群体的人的精神生活,但涂尔干远没有把这种生理看成是由骨骼——心理活动依赖于它——结构而成的,而是把骨骼或结构的“基础”仅仅看作是对生理功能的加强。

[192] 涂尔干,评保罗·墨利奥特(Paul Merriot)的《城市集中化与现代欧洲》,第201—204页,见杜维诺(上注185)第203页。最初发表在《社会学年鉴》第二卷(1899年)上。

494

[193] 涂尔干,评希弗雷德·里契尔(Siegfried Rietschel)的《平等环境下的市场与城市》(Markt und Stadt in ihrem Rechtlichen Verhältniss),第196—199页,见杜维诺,引文出自第196页。最初发表在《社会学年鉴》第二卷(1899)上。

[194] 涂尔干,评卡尔·黑格尔的《德国国民性的表现》(*Die Entstehung des deutschen Städtswesens*),第199—201页,见杜维诺,引文出自第200页。最初发表在《社会学年鉴》第二卷上(1899年)。

[195] 涂尔干,评A.杜蒙(A. Dumont)的《出生率与民主》,第237—240页,见杜维诺,引文出自第239页。最初发表在《社会学年鉴》第三卷(1900年)上。

[196] 虽然这些著作在我以后的讨论中绝非不再提到,但这些专门论述早期人类学的文章将得不到应有的理论重视。就我所知,它们从未受到过重视。

[197] 这一观点最早是在涂尔干评亨利克·古诺(Heinrich Gunow)的《母系社会的经济基础》(*Die Oekonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft*)时详细阐述过,见杜维诺著作第165—168页。最初发表在《社会学年鉴》第二卷(1899年)上。这篇评论预示了那篇更为实质性的论文“论澳大利亚部落社会的婚姻组织”,《社会学年鉴》第八卷(1907年):118—147页。

[198] 涂尔干,“刑法演变的两种规律”,见特劳戈特,第153—180页。最初发表在《社会学年鉴》第四卷(1901年)上。

[199] 涂尔干,“关于犯罪社会学和道德统计的注释”,第293—296页,见杜维诺著作,特别是第294页。这篇注释是涂尔干为《社会学年鉴》第四卷(1901年)的新的专题论述所写的导言。

[200] 涂尔干与莫斯(上注185)。

[201] 涂尔干与莫斯，"关于文明的概念"，《社会学年鉴》第 12 卷(1913 年)：46—50 页。英文译为"关于文明的定义的注释"，《社会研究》第 38 期(1971 年)：808—813 页。

[202]《社会主义与圣西蒙》(上注 45)，第 180 页。

[203] 同上，第 181 页。

[204] 同上，第 182—183 页。

[205] 同上，第 231 页。

[206] 同上，第 194—195 页。1902 年在《社会分工论》第二版的序言中，涂尔干表明——虽然没有明确地指出这一点——他本人已经体会到了他在论圣西蒙时所描绘的那种实现。尽管最初他反复强调他 1893 年的主张，即整合可以通过分工而对利己主义的利益加以组织来实现，但现在他却对此加以严格的限制并认为真正的整合只可能是出自一种不同的缘故：

> 在全书中，我们特别指出分工不可能永远负责地进行，因为有时人们没有正确地对分工负责；它不一定会产生分裂与瓦解，但是，当这些功能彼此充分地互动时，它们本身就将趋于稳定化与制度化。但是，这一解释是不完全的。因为如果社会功能彼此之间的关系是有规则的，那么它们就能自发地相互适应，然而这种适应方式只有当群体赋予它以权威性时它才可能成为一种行动规则。的确，规则不仅是一种习惯的行动方法；最重要的是，它是一种必须履行的行动方法。(《社会分工论》[上注 81]，第 4 页，着重号原有。)

495

[207] 同上，第 231—233 页。

[208] 同上，第 240 页。爱德华·A. 特雅肯(Edward A. Tiryakian)在他的杰作"埃米尔·涂尔干"中也提到这些论圣西蒙的讲演很可能是涂尔干的自我写照，第 187—236 页，见波托莫尔和罗伯特·尼斯贝编辑的《社会学分析史》(纽约，1978 年)。

[209] 涂尔干，《社会分工论》，第 168 页。

第 八 章

[1] 保罗·福科内和马塞尔·莫斯,“社会学”,见《大百科全书》(1901年)第30卷:165—176页。

[2] 埃米尔·涂尔干,《社会学方法的准则》(纽约,1938年),第lvi页。

[3] 福科内和莫斯,第168—169页。

[4] 涂尔干,《社会学方法的准则》第lvi页。更确切地说,涂尔干确立了两种不同的具体化层次。在《社会学年鉴》第六卷(1903年)中,当他试图确定司法现象的层次时,他发现法律包含着不同的系统化层次。他据此而区分了行动、制度、体制。从这个意义上说他后来所从事的主要研究就是“制度”与“体制”。(见“司法制度的定义”,第461—462页,载J.杜维诺编辑的《社会学杂志》[巴黎,1969年]。)其他讨论涂尔干对“制度”的分析——这种分析强调感情与道德因素,可参见詹弗兰科·波吉的“宗教在涂尔干制度理论中的地位”,《欧洲社会学杂志》第12期(1971年):229—260页;让-克劳德·菲卢克瓦的《涂尔干与社会主义》(日内瓦和巴黎,1977年),第112—113页;以及塔尔科特·帕森斯的《社会行动的结构》(纽约[1937年]1968年),第399—408页。与此关系更密切的讨论,可见乔治斯·居尔维什对涂尔干的“深层的社会学”的分析,见他的“集体良心问题以及涂尔干的社会学”,第351—408页,载于居尔维什的《社会学的当前使命》(巴黎,1950年),重点是351—352页。

[5] 涂尔干,《宗教生活的基本形式》(纽约,1965年),第239页,注6。

[6] 涂尔干,“评安东尼奥·拉布里奥拉的《论唯物史观》”,第123—130页,见马克·特劳戈特编辑的《埃米尔·涂尔干论制度分析》(芝加哥,1978年),第130页。

496 [7] 涂尔干,《自杀论》(纽约,1951年),第313—315页。

[8] 涂尔干,“社会学与社会科学”,第71—87页,见特劳戈特(上注6),第84页。

[9] 同上。

[10]《自杀论》,第314页。

[11] 中期阶段(1894～1896年)的所有著作之核心内容都不是由宗教理论所构成的,不过却有可能找到某些根据而使我们确信涂尔干在这个时期正在思考宗教问题。很难确定对宗教的理解是否从根本上触及了《社会学方法的准

则》。在该书最后几页中，涂尔干谈到了“使它[社会]享有崇高威望的行动和思维方式”(第102页)，根据涂尔干后来为我们提供的时间表，很可能他在1894～1895年间所发表的一系列关于宗教问题的演讲已经影响到了《社会学方法的准则》中的最后思路(然而，献祭一词最早出现在1894年的论文中；涂尔干为了于1895年发表而在1894年着手撰写的一系列论文时，他并未对这个词加以修改。参见涂尔干的“社会学方法的准则[三篇文章]”，载于《哲学评论》第38期[1894年]:14—39页，引文自第23页)。我们已经看到(本书第七章第3节)，更强有力的例子便是1895—1896年的论社会主义的讲演，在这些讲演中涂尔干得出的结论进一步证实了圣西蒙的观察即工业社会需要一种新的宗教(《社会主义与圣西蒙》[耶罗斯普林斯，俄亥俄，1958年]，第239页)。虽然和其他那些中期阶段的著作一样，《自杀论》的绝大部分篇幅体现的都是对整合秩序的主观说明，而并没有意识到宗教问题，但是在结尾时涂尔干多处参照了现代社会的宗教方面，这表明到1896年底他就开始极认真地投入到宗教社会学的剖析中去(第312、333—335页)。1906年该书出版后，当然接着就是《宗教生活的基本形式》，此书我已提到过并将在以后加以讨论。还有一些演讲和论文是关于科学、教育学及经济学的。所有这些著述领域也都将成为后面分析的组织部分。最后，我应该提到的是，对于1897—1906年间这一重要阶段我将研究涂尔干演讲中的两个核心点，那便是论国家、职业伦理与法律道德，以及论教育，这些论题贯穿涂尔干一生，而他从19世纪80年代就开始研究它们了。我将分析根据后期的演讲而出版的著作，也就是分析涂尔干发展的“后期”阶段的著作。循着跨越涂尔干学术生活的整个过程的这些演讲的演变过程而作分析，这将是极为有趣的。

[12] 确实，德雷福斯案对于涂尔干决定建立一种关于现代性的宗教理论只能起到推波助澜的作用。虽然他已经采纳了一种彻底的关于社会的宗教模型，但德雷福斯使他更为确信只有创立一种新的道德才能克服法国社会的两极分化。如果说社会学能使传统主义者确信即使是理性的、现代的制度也具有宗教性，那么社会学也可能促使他们支持第三共和国的自由主义制度。然而我想强调的是，与某些阐释者相反(例如多米尼克·拉·卡普拉的《作为社会学家和哲学家的涂尔干》[伊萨卡，纽约州，1972年])，我确信早在德雷福斯案开始之前在涂尔干的学术生涯中就发生了批判性的思想转变(参看上一章对由中期阶段向后期阶段的转化而作的分析)。

497

涂尔干运用宗教的概念来理解——更确切地说是阐述——自由主义的

现代社会的结构,这一点对当代的社会学家,特别是左派的与右派的社会学家来说是难于理解的。尽管罗伯特·尼斯贝在形式上坚持认为涂尔干接受了意识形态上的自由主义——虽然他利用了法国保守主义中的分析的或"哲学的"内容,可实际上在他(尼斯贝)的著作中却明显地忽略了分析意义上与意识形态方面之间的区别。事实上,尼斯贝认为涂尔干所接受的"宗教的"预设促使他反对现代社会的实质内容。"在他后期的全部著作中讨论的都是社会的类型、强制性和团结,这些不管在理论意义上还是在实践意义上都和涂尔干所赋予有机的、(大概)也是不可逆转的现代社会之特性根本无关的"("导言",第1—102页,见尼斯贝所编的《埃米尔·涂尔干》[英格尔伍德·克利夫斯,新泽西,1965年],第37页)。然而,这段话仍是非常模棱两可的,因为它既提到了涂尔干著作中的分析的成分,又提到了其意识形态的成分。在后来的一部著作中,尼斯贝使他的观点变得更为特殊。他声称"在所有领域内涂尔干都反对个人主义","他发现无法把个人主义当作是社会团结的原则,当作伦理或道德的标准,当作社会秩序的奠基石,甚至连作为社会分析时的优势点也不是"(《埃米尔·涂尔干的社会学》[纽约,1974年],第16页)。换句话说,尼斯贝似乎相信涂尔干修正的是他早期著作中所坚持的意识形态的观点,而非理论的观点。

激进的作者们总是进行这种同样的评价的,通过将意识形态和预设合并而为他们反驳涂尔干进行辩解,而不是为接受涂尔干而进行辩解。刘易斯·科塞错误地把涂尔干对社会团结的有机纽带之强调看成是对等级制的有机社会的辩护,见他的"涂尔干的保守主义及其在他的社会学理论中的应用"一文(第211—232页,载于科特·H.沃尔夫编辑的《埃米尔·涂尔干等论社会学和哲学》[纽约,1964年]),虽然他后来似乎在他的《社会学思想大师》(纽约,1971年,第129—174页)中通过对涂尔干著作的再思索而对这一观点加以了修正。在某种更简单的层次上,欧文·蔡特林作了同样的曲解,见他的《意识形态与社会学理论的发展》(英格尔伍德·克利夫斯,新泽西,1968年),第234—280页。

498

但是如果当代左派自由主义的与激进的思想家们都总是难于理解涂尔干的观点,那么要理解他那个时代的两极化的法国就只能是更困难了。约瑟夫·内耶尔(Joseph Neyer)问道,"在1789年有什么证据可以去想象这么一位社会学家:他声称他站在'科学与进步'的立场上,但他却与黑格尔的辩护者哈默林(Hamelin)交往密切,他能够在他自己的社会学著作中利用哈默林

对康德、查尔斯·雷诺维叶及黑格尔的分析呢?”(“涂尔干的个人主义与社会主义”,第32—76页,载于沃尔夫的《埃米尔·涂尔干等论社会学与哲学》,第60页,注6)。内耶尔对我在此所提到的这些著作指出了很好的矫正方法,罗伯特·N.贝拉(“涂尔干与历史”,见尼斯贝[上注1,第5章],第153—176页)、安东尼·吉登斯(《资本主义与现代社会理论》[伦敦,1971年])以及爱德华·A.特雅肯(“埃米尔·涂尔干”,第187—236页,见T.B.博托莫尔和罗伯特·尼斯贝编辑的《社会学分析史》[纽约,1978年])均如此。对于古典社会学同启蒙运动与反动主义——它同时反对左派和右派所声称的古典思想家都是保守的这一结论——之间的关系所作的有力的一般性分析,可见史蒂文·赛曼(Steven Seidman)的《自由主义与欧洲社会理论的起源》(贝克利与洛杉矶,1983年)。

应该指出,在涂尔干后期著作中意识形态与预设的关系惊人地类似于渗透在马克思早期著作中的批判的唯心主义。早期的马克思所经常参照的是普遍的道德——一种取决于“大众心理”的标准。马克思反复强调观念的感情远甚于物质的链条,并且由于这一原因,他认为任何变革运动的核心源泉必定是“主观信仰的神圣性与不可侵犯性”。认为神圣的理性同世俗界的关系是马克思早期著作的动力,这并非是牵强附会——实际上,所有年轻的黑格尔派都可看作是某种类型的激进的世俗的基督徒。然而,当代“批判的”社会理论家似乎更可能接受“马克思主义”中的而非“资产阶级”理论中的这种意识形态同理论的合并。其重要的例外,可见阿尔温·W.古尔德纳的《意识形态与技术的辩证关系》(纽约,1976年)及其《两种马克思主义》(纽约,1980年)。

[13] 涂尔干,《职业道德与公民道德》(格兰科,伊利诺斯,1958年)第2—5页;参见涂尔干的《道德教育》(纽约,1961年),第74页。

[14]《职业道德与公民道德》,第5页。

[15]《社会学方法的准则》(上注2),第116,117页。

[16]《宗教生活的基本形式》(上注5),第262页。

[17] 同上,第263,262页。这一主张还明显地体现在涂尔干的“个人的与集体的象征”一文中,第1—34页,见他的《社会学与哲学》(纽约,1974年),参见全书。 499

[18] 涂尔干,“道德事实的决定作用”,同上,第35—79页,见第57页。

[19]《自杀论》,第169页。

[20] 这段引文出自涂尔干在1908年11月19日召开的法国哲学学会会议上就“科学与宗教”所展开的系列讨论中的发言稿，发表在该学会的《公报》第九卷(1909年)上。发言的内容从“论科学与宗教的统一”这个标题就能够看出，见涂尔干的《著作选》(巴黎，1975年)，第一册：142—146页，可参见144页。

[21] 涂尔干与莫斯，《原始分类》(1903年；芝加哥，1963年)，第81页。

[22]《宗教生活的基本形式》，第30页。

[23]《原始分类》，第85—87页。参见《宗教生活的基本形式》第270页；对于“力量”这一认识范畴其类似的解释重点可参见第232页。

[24]《原始分类》，第32页。涂尔干早期的历史观——对原始人的认识取向产生怀疑——的复杂含义明显地表现在下面这段话中：

> 部落把不同的事物进行分类，并把它们当作次要的或附属的图腾对象；那就是说，在部落中一个由个人所组成的特殊的群体，在为我们所不知道的原因的影响下，进而对于在总体上给整个部落带来贡献的某些事物感到有更为特殊的联系。当后者变成为足够大的时候它就分离出来了，这种分离是和分类的线索合拍的。(同上，第32页，着重号原有。)

我们可能回忆起在《社会分工论》第二卷中，涂尔干在确定社会是否由于外在的压力而分成各个部分之时，他在剩遗的意义上谈到了以前的这种社会团结的重要性。他后来自信地坚决维持这种内在的、意志主义的参照物的意义，由此而提出上述主张，这一点为他早期著作中的工具论所埋没。这再次说明了涂尔干是如何在后期阶段找到表达他的某些早期信念的理论手段的。

[25]《道德教育》(上注13)，第75页。

[26]“个人主义与知识分子”，第43—57页，见贝拉(上注12)，第44页。最早于1898年发表在《蓝色评论》上。

[27] 涂尔干，《教育思想的演变》(伦敦，1977年)，第290页。由1904—1905年间的演讲结集而成，初版用法文于1938年发表。参看《宗教生活的基本形式》第225页。

500 [28]“个人主义与知识分子”，第45—46页。

[29]“道德事实的决定作用”(上注18)，第48页。

[30]“个人主义与知识分子”，第46页。

[31]《职业道德与公民道德》(上注13)，第57页。

[32]“个人主义与知识分子”,第 46 页。

[33] 同上,第 52—53 页。

[34] 同上,第 54 页。

[35] 同上,第 54—55 页。

[36] 同上,第 53—54 页。

[37] 同上,第 48—49 页。

[38] 同上,第 49—50 页。

[39] 同上,第 48 页。参看涂尔干与莫斯的“对文明的概念的注释”,《社会研究》第 38 期(1971 年):808—813 页。最初发表于《社会学年鉴》第 12 卷(1913 年):46—50 页。

[40] 同上,第 811、812 页。

[41]《职业道德与公民道德》,第 50 页。

[42]《自杀论》,第 202—208 页。

[43]《道德教育》(上注 13),第 69 页。

[44] 同上。

[45] 涂尔干,应邀对“宗教问题”——教会与国家的分离问题——进行的研究,发表在《法国信使》第 67 卷(1907 年)上。再次发表在《著作选》第二册:169—170 页。

[46] 同上,第 169 页。

[47] 涂尔干,《社会分工论》(1893 年;纽约,1933 年),第 15、16 页。

[48]《道德教育》,第 230 页。

[49] 评杜蒙的《出生率与民主》,见杜维诺(上注 4),第 240 页。

[50]《职业道德与公民道德》,第 20、26 页。

[51] 评杜蒙,第 239—240 页。

[52] 涂尔干,“评玛丽安娜·韦伯的《法律发展中的妻子与母亲》”,第 139—144 页,见特劳戈特(上注 6),第 143 页。最早发表在《社会学年鉴》第 11 卷(1901)上。

[53] 评杜蒙,第 239—240 页。

[54]“评玛丽安娜·韦伯的《法律发展中的妻子与母亲》”,第 143、144 页。

[55]《道德教育》,第 147 页。

[56] 同上,第 147、74 页。

[57]《职业道德与公民道德》,第 62 页。

[58]《道德教育》,第 74 页。

[59]《职业道德与公民道德》,第 6 页。

[60] 涂尔干,“教育学与社会学”,第 113—134 页,见涂尔干的《教育与社会学》(纽约,1956 年),第 117 页。这篇文章最早于 1903 年发表在《伦理学与形而上学评论》上,是涂尔干在索邦神学院的就职演说,当时他是教育学与社会学的教授。

501

[61]《职业道德与公民道德》,第 7—8 页。

[62] 同上,第 23—24 页。

[63] 同上,第 8 页。

[64] 同上,第 5、8 页。

[65]《教育思想的演变》(上注 27),第 88—100 页。

[66] 涂尔干,评威海姆・耶路撒冷(Wilhelm Jerusalem)的《认知社会学》,《社会学年鉴》第 11 卷(1910):44 页;为拉・卡普拉(上注 12)所引用,第 274 页。

[67]“道德事实的决定作用”(上注 18),第 53 页。

[68]《职业道德与公民道德》,第 20—21 页。

[69] 同上,第 22 页;参见《社会分工论》第二版序言。

[70]《教育思想的演变》,第 88—100 页。

[71]《职业道德与公民道德》,第 6 页。

[72] 同上,第 5 页。

[73] 同上,第 51 页。

[74] 同上,第 72 页。

[75] 同上,第 51 页。

[76] 同上,第 49 页。

[77] 同上。

[78] 同上,第 79 页。

[79] 同上,第 80—81 页。

[80] 同上,第 50 页。

[81] 同上,第 92 页。

[82] 同上,第 88 页。

[83]《社会分工论》,第 77,104 页。

[84]《职业道德与公民道德》,第 69—70 页。

[85] 同上,第 70 页。

[86] 同上,第 55—57 页。
[87] 同上,第 57 页。
[88] 同上,第 62 页。
[89] 同上,第 65 页;参见 65—76 页。
[90] 同上,第 69 页。
[91] 同上,第 110 页。
[92]《社会分工论》,第 4—5 页。
[93]"社会学与社会科学"(上注 8),第 80 页。
[94]《职业道德与公民道德》,第 28—29 页。
[95]"道德事实的决定作用"(上注 8),第 69 页。
[96] 同上,第 43 页。
[97]《职业道德与公民道德》,第 73 页。
[98] 同上,第 110—112 页;参看涂尔干,"刑法演进的两条规律",第 153—180 页,见特劳戈特(上注 6),第 172 页。最初发表在《社会学年鉴》第四卷(1901)上。
[99] 同上,第 171 页。

502

[100]《职业道德与公民道德》,第 121 页。
[101] 同上,第 162 页。
[102] 同上,第 148 页。
[103] 同上,第 172 页。
[104] 同上,第 308 页。
[105] 同上,第 143 页。
[106] 同上。
[107] 同上,第 150—153 页。
[108] 同上,第 165 页。涂尔干在其演讲中只有几次提到了经济发展对那种道德发展的影响,这段分析便属其中一例,他把动产的增长看作是对更为个人主义的法律的另一种刺激(同上,第 167 页)。然而,即使在这里,涂尔干的这种参照方式也是独特的,基本上是剩遗性的,因为涂尔干总是含糊地谈论"环境链"——它沿着均衡状态的物质的一面而发展。
[109] 同上,第 179—180 页。
[110] 同上,第 180 页。
[111] 同上,第 181 页。

[112] 同上,第182页。

[113] 同上,第186页。

[114] 同上,第193页。

[115] 同上,第193—194、197页。

[116] 同上,第219页;参看第212页。

[117] 同上,第210页。

[118]“刑法演进的两条规律”,第164页。

[119] 同上,第168页。这也是上一段的引文中的参照对象。

[120] 同上。在20世纪六、七十年代,对于经验地整理与验证涂尔干的法律演进理论产生了浓厚的兴趣。然而,不幸这一经验操作过程却受到对涂尔干理论的工具论式的、“结构主义的”理解的影响。因此,理查德·斯瓦兹(Richard Schwartz)及詹姆斯·米勒(James Miller)(“法律的演进与社会的复杂性”,《美国社会学杂志》第70期,第2册[1964年]:159—160页)从核心化的治安机构的存在这一物的意义上,把“组织”当作他们关于“涂尔干的”现代犯罪与制裁的变化理论之假设——他们准备推翻此假设——的基本指标或独立的变量。然而,正如前文所表明的那样,从反工具论的意义上说,社会团结的加强便是涂尔干理论发展的后期阶段的核心内容。(正如在本章的后文中我所要指出的那样,涂尔干通过讨论认为暴力的国家的强化是法律演进的另一原因,因此确实在此最终对工具性功能的重要性有所认识;然而,这一种参照很明显对于他的主要论点是剩遗性的。)对于涂尔干的法律演进理论作了更为敏感的理解的是乌本德·巴克希(Upendra Baxi)(“涂尔干与法律的演进:反证中的某些问题”,《法律与社会评论》第8期第4册[1974年]:第645—651页),但巴克希甚至没有把社会情感这一事实当作发展的基本动力。

503

[121] 涂尔干,“教育学与社会学”(上注60),第113—134页。

[122]《道德教育》(上注13),第149页。

[123] 同上,第103页。参看涂尔干“教育:其性质与作用”,第61—90页,见《教育与社会学》(上注60),第70页。最初于1911年发表在《教育学与初等教育新词典》上。

[124]“教育学与社会学”,第89—90页。

[125] 同上,第90页。

[126]《道德教育》,第4页;参看第49、52页。

[127]“教育学与社会学”,第121—124页。

[128]“教育:其性质与作用”,第 87 页。
[129]“教育学与社会学”,第 121 页。
[130]“教育:其性质与作用”,第 79 页。
[131] 涂尔干,“教育学的性质与方法”,第 91—112 页,见《教育与社会学》第 94 页。最初于 1911 年发表在《新词典》上。
[132]《道德教育》,第 10 页。
[133] 同上,第 10—11 页。
[134]“教育:其性质与作用”,第 88—89 页。
[135]《道德教育》第 155 页。
[136] 同上,第 10—11 页。
[137] 同上,第 155 页。
[138] 同上,第 165 页。
[139] 同上,第 159 页。
[140]“教育学的性质与方法”,第 112 页;参看《教育思想的演变》(上注 27),第 31 页。
[141]《道德教育》,第 165 页。
[142] 同上,第 175 页,着重号原有。与通常在意识形态上错误地把涂尔干理解为保守分子相一致——也与通常把这种假定的保守的意识形态同他在预设上对规范的内在化的强调进行的合并相一致——涂尔干的教育理论总是被人错误地理解成为一种专制理论:不惜以牺牲个人自由、批判精神与理性为代价而教育人们屈服并遵从于权威。例如,A. K. C. 奥特威(Otto Way)在极少的几篇关于涂尔干的教育理论的英文论文中的一篇里面持的就是上述观点。(“埃米尔·涂尔干的教育社会学”,《英国社会学杂志》第 6 期[1955 年]:第 213—227 页。)刘易斯·A. 科塞也以涂尔干的教育理论为证据来论证他的命题——即涂尔干是一位保守主义者(“涂尔干的保守主义及其在他的社会学理论中的应用”,第 211—232 页,见沃尔夫的《埃米尔·涂尔干等论社会学和哲学》[上注 12])。让·皮亚杰在他的《儿童的道德判断》(纽约,[1932 年]1965 年)中对涂尔干的批判更是富有思想性的、更为经验的。皮亚杰认为涂尔干过分强调处罚,他反对涂尔干的这种理解,即教师必须从外部把事先存在的权威体系强加在学生身上。这是对涂尔干的政治倾向的解释,在这一点上说皮亚杰是错误的,因为和皮亚杰本人一样,涂尔干也信奉反权威的、理性的与批判的道德。(对这些问题所作的较好的讨论,可参看恩内斯特·沃尔

504

沃克(Ernest Wallwork)的《涂尔干:道德与社会环境》[剑桥,马萨诸塞,1972年],第66—70、148—149页。)从经验上说,同涂尔干对社会化的一般性理解一样,他对教育过程的分析也被同样的问题所困扰:他几乎不了解"个性",因此他就无法理解个性与社会结构之间的互动的真正性质。这么说来,他就是他那个时代的法国心理学的牺牲品。换句话说,在经验意义上,对于为实现理性的独立教师应做些什么这一点,皮亚杰总是比涂尔干更为正确些。更一般地说,涂尔干这方面的著述必须同塔尔科特·帕森斯的有关著作进行对比,以看出其中的差别来——只有更为经验地正确理解个性才能建立起一种关于道德秩序的理论。我将在第四卷作此考察。

[143]《教育思想的演变》,第18页。

[144] 同上,第75页。

[145] 同上,第177、180页。

[146] 同上,第180页。

[147] 同上,第19、24—25、26、27、30—31页;参看第92—93页。

[148] 同上,第33—34页。

[149] 同上,第34页;参见第37页。

[150] 同上,第33—37页。

[151] 同上,第40页。

[152] 同上,第67页。

[153] 同上,第68页。

[154] 同上,第73页。

[155] 同上,第79页。

[156] 同上,第81页。

[157] 同上,第95页。

[158] 同上,第123页。

[159] 同上,第130页。

[160] 关于结构连续体,见同上书,第162页;关于耶稣会的改革的影响,见第259—260、263—264页。

[161] 同上,第281—283页。

[162] 同上,第168、172、291—293页。

505

[163] 同上,第170—171页。

[164] 同上,第180—181页。

[165] 至于新教的影响，见同上书第 285—286 页；至于经济与政治发展的理性化过程的影响，见第 284、336 页。

[166] 同上，第 290 页。

[167] 同上，第 293、305 页。

[168] 同上，第 310 页。

[169] 同上，第 337 页。我把英文的译文由"human Consciousness"(人类意识)改为"human Conscience"(人类良心)。其法文是"*la Conscience humaine*"(《法国教育学的演变》[巴黎，1938 年]，第 386 页)。很明显涂尔干使用这个词是指个人良心的神圣化，这是他在其他著作中对道德史的分析的核心点。在法文中"*Conscience*"具有道德与认识两种含义，用以指良心或意识。当然，在这里——和在其他许多地方一样——这种双重含义并没有完全错，因为涂尔干认为作为主导原则的个人良心的涌现无论如何也都不与目前对理性意识的强调相对立。

涂尔干对教育史的这种分析可以表明，对冲突与变化的强调同对规范秩序的强调二者根本无法一致。穆罕默德·契考维(Mohamed Cherkaoui)对这一教训有特别深刻的体会("社会化与冲突：涂尔干论教育制度及其历史"，《法国社会学评论》第 17 期第二册[4—6 月，1976 年]：197—212 页)，他强调说涂尔干发现教育也非常可能成为不同社会集团为争夺统治权而进行的斗争的组成部分。我极为赞同这一点，虽然我不同意契考维之倾向于将基本上是文化的、反工具论的教育发展史的分析——尽管它强调了冲突——加以工具化，虽然涂尔干总是把他的理论观点同他的政治观点一齐融入同一均衡模型中，但这种历史的分析说明，至少在某些时候他能够探索面对自己的更大的经验可能性。他意识到了这些不同的分析层次之间的相对独立性，这一点甚至很明显地在他最早的著作中就能看出，尽管事实上在实践中他却总是违背自己的这一理论认识。例如，在 1892 年用拉丁文写成的论文中，涂尔干责怪孟德斯鸠，因为"他未能发现任何社会都包含冲突的因素，仅仅因为社会是逐渐从过去的形态演化来的并正趋于未来的形态"(《孟德斯鸠与卢梭》[安亚伯，密执安，1960 年]，第 59 页)。

[170]《职业道德与公民道德》(上注 13)，第 153 页。

[171]"刑法演进的两条规律"(上注 98)，见全文。

[172]《职业道德与公民道德》，第 69 页。

[173] 涂尔干未考虑"政治中合法性的机械论"，对此的批判可见安东尼·吉登 506

斯的"涂尔干的政治社会学",第 233—272 页,载于他的《社会与政治理论研究》(纽约,1977 年),第 267 页;涂尔干把官僚主义当作是政治发展的一种例外,对此的评论可见麦文·里契尔(Melvin Richter)的"涂尔干的政治学与政治理论",第 170—210 页,见沃尔夫(上注 12),第 198 页;涂尔干没有考虑到政治行动的工具性,对此所进行的一般的批判可见雷蒙·阿隆的《社会学思想的主要潮流》(纽约,1970 年),第二册,第 11—118 页。最近对涂尔干的政治社会学进行的最广泛的批判,是皮埃尔·波恩鲍姆(Pierre Birnbaum)的"涂尔干的国家观:政治与官员",《法国社会学评论》第 17 期第二册[4—6 月,1976 年]:247—258 页。波恩鲍姆恰如其分地谴责涂尔干对政治官员的理解是非政治的、相当幼稚的,责怪涂尔干相信国家权力的掌握者会以中立的、理性的方法来执行其控制而不考虑社会冲突与共同利益。波恩鲍姆认为,涂尔干(理解)的政治官员,主要的不是权力的操纵者,而是理性的实施者。不过,至于波恩鲍姆就涂尔干的一般政治理论所发表的另外几个观点我则不能苟同:那便是认为涂尔干在国家与"社会结构"之间没有建立起任何联系、国家实施理性时的能力是一种黑格尔式的自然"天赋"、政治精英们为着实质上"非理性的"和驯服的臣民们而作决策,最终这种政治观点实质上能够同《社会分工论》中的理解相比较。相反,我认为涂尔干的政治理论完全是社会学的。它谈论的是国家对文化意义——普遍主义象征倾向和具体社会群体的特殊主义文化——的调节。波恩鲍姆把后期的著作与《社会分工论》归在一起,因而他未发现这一政治功能——这种政治功能还清楚地表明涂尔干并不把政治看成是生来非理性的。确实,涂尔干的政治理论的贡献在于使集体特殊性"普遍化",但唯有在更广的文化定向的范围内它才能如此:而且可以想象这些定向是相当反理性的、特殊主义的。换句话说,波恩鲍姆没有把涂尔干对某一特殊的社会的分析从他的一般的政治模型中区分开来。最后,从通常意义上讲,涂尔干对国家理性的重点陈述并不是反民主的或英雄造史论式的。因为他强调国家主要是为了解决人民自身之间的议论与对话问题。然而,尽管作了上述保留,波恩鲍姆最初的批判还是颇能令人接受的。在"普遍主义"文化情形——他把它当作是自己所处的时代的特征——中,在他的反工具论命题的构架中,涂尔干的理论在国家避免特殊主义与克服利益冲突的能力这一点上过于乐观。(参看菲卢克瓦:"对我们来说法西斯主义……为涂尔干之天真地信仰国家的个体化使命提供了反面教材"[J.-C. 菲卢克瓦"涂尔干与社会主义",《评论:多元论社会主义季刊》第五期(1963):66—85 页,引

507

文出自 83 页]。)

[174] 这段引文出自涂尔干在论战中的论述,载《著作选》第一册,第 220 页。从内容上看不出涂尔干的这段论述是直接引述的,还是别人记下的。

[175] 同上。

[176]《自杀论》(上注 19),第 249—250 页;"道德事实的决定作用"(上注 18),第 57 页;《职业道德与公民道德》第 209 页;《宗教生活的基本形式》(上注 5),第 255 页。

[177] 当然,"不公平"一词是涂尔干所使用的,用于指资本主义社会的工资状况,而不是马克思所用的。可以回想起,马克思曾更进一步地认为,根据支配商品交换过程的规律,劳动与工资之间的交换从客观上说应是相互的。

[178]《职业道德与公民道德》,第 212 页。

[179] 同上。

[180] 同上,第 214 页。

[181] 同上,第 219 页。将涂尔干在转向主观秩序之前的发展过程的两个阶段中对经济价值的交换的理解,同这一观点加以比较,这是非常有趣的。很明显,在《社会分工论》中他认为,劳动价值的客观决定作用是由供应与需求的力量所决定的。但是 1887 年,在他转向经验社会学——这标志着工具论构架的建立——之前,他所建立的价值交换理论在绝大部分方面都和他后期著作中所提到的价值交换理论相类似。在"德国的道德实证科学"中,涂尔干实际上倾向于马克思对资本有机构成的变化的解释。他声称机器之所以逐渐取代男人、女人及儿童的劳动,是因为人们在道德上越来越憎恨剥削。(《哲学评论》第 14 期[1887 年]:33—58、113—142、275—284 页,特别是第 41 页。)在前期和后期的两种对价值交换的解释中存在的相似性说明了其后期的理论是如何完成的——它提供的不是一种对社会的全新的理解,而是找到了一种更满意的理论构架,根据这个构架可以解释自涂尔干学术生涯开始以来他的许多经验的洞察与政治信仰。

菲卢克瓦把涂尔干对经济问题的主观化处理摆到了相当的位置上,他写道,"在涂尔干的模型中,如果说人们统一起来,那也不是为了生产商品,而是为了获得合群的乐趣"(《涂尔干与社会主义》[上注 4],第 130 页)。对涂尔干经济社会学进行的类似的批判,可见盖伊·艾玛德的《涂尔干与经济科学》(巴黎,1962 年),重点见第 232 页;阿芒德·屈维利耶的"涂尔干与马克思",载《国际社会学手册》第四期(1948),第 75—97 页,特别是第 84、96 页;以及 508

波吉(上注 4),第 256 页。至于涂尔干在《社会分工论》与其后期著作中对经济价值的讨论的不连续一致性所进行的最优秀的分析,可见约瑟夫·内耶尔的"涂尔干的个人主义与社会主义",第 32—76 页,载沃尔夫(上注 12),第 75—76 页,注 114。

[182] "社会学与社会科学"(上注 8),第 75 页。

[183] "人性二元论及其社会条件",第 149—163 页,载罗伯特·贝拉编辑的《埃米尔·涂尔干论道德与社会》(芝加哥,1973 年),第 151 页。

[184] 同上,注 3(第 236 页)。

[185]《自杀论》,第 211 页。

[186] 同上,第 252 页,着重号为本书作者所加。

[187] 同上,第 246—249 页。

[188]《社会分工论》,第 5—6 页。

[189]《职业道德与公民道德》,第 14 页。

[190] "教育学与社会学"(上注 60),第 125 页。

[191] "社会学与社会科学",第 81 页。

[192] "宗教现象的定义",《社会学年鉴》第二卷[1899 年]:第 25—26 页。

[193] "人性二元论及其社会条件",第 160 页。

[194]《社会主义与圣西蒙》(上注 11),第 18 页。

[195]《宗教生活的基本形式》(上注 5),第 246 页。将涂尔干的经济理论从他的道德的社会理论中"独立出来"而进行批判,类似于此处我所作的评判,可参见波吉(上注 4),第 255 页;还可参见波吉的《社会的想象》(斯坦福,加州,1972 年),第 245 页。

[196] 涂尔干在那场因"为真理而团结起来"的口号而引起的、就不同社会阶级的相对国际主义而展开的争论中,所持的就是这一观点,于 1905 年发表于《自由对话录》中。以"论社会阶级的爱国主义与国际主义"为题再版于《著作选》第三册,第 186—188 页。

[197] 这篇关于切莱斯廷·布格累的《论种姓制度》一书的评论,发表于《社会学年鉴》第 11 卷(1910 年)上。以"种姓制度"为题再版于《著作选》第三卷:293—296 页。

[198] 同上,第 187—188 页。

第 九 章

[1] 托马斯·库恩,《科学革命的结构》(芝加哥,1963 年)。

[2] 在塔尔科特·帕森斯的弟子们的理论著作中也存在类似的、隐晦的修正过程,这可见我的"范式的修正与'帕森斯主义'",《加拿大社会学杂志》第 4 期(1979 年):343—358 页。也可参看本书第三卷最后一章以及整个第四卷,在那时我将就类似这一种修改过程而对韦伯及帕森斯加以讨论。

[3] 至于这些发展过程的背景,可见科因莱德·W. 斯瓦特(Koenrand W. Swart)的"十九世纪中叶的个人主义",《观念史杂志》第 23 期,第一册(1962 年):第 77—90 页;也可见史蒂文·鲁克斯的"'个人主义'的含义",《观念史杂志》第 32 期(第 1 册)(1971 年):第 45—66 页。

[4] 埃米尔·涂尔干,《自杀论》(1897 年;纽约,1951 年),第 364 页。

[5] 涂尔干,评阿尔弗雷德·富耶的《法国人的道德观点》,《社会学年鉴》第五卷(1901 年):第 443—445 页,史蒂文·鲁克斯在《埃米尔·涂尔干》(纽约,1972 年)中对此加以了引用,第 354—355 页。

[6] 涂尔干,"为双方所同意的离婚",载马克·特劳戈特编辑的《埃米尔·涂尔干论制度分析》(芝加哥,1978 年),第 240—252 页。最初发表在《蓝色评论》上,1906 年,第 549—554 页。乔治斯·居尔维什意识到了那种对于个体所进行的非道德的观察的存在("集体良心问题与涂尔干的社会学",第 351—408 页,载于他的《社会学的当前使命》,巴黎,1950 年,参看全书),但他却把涂尔干的这种观察看作是他的基本观点而不是次要的、特殊的主题,此时居尔维什就犯了严重的错误。

[7] 涂尔干,《社会劳动分工论》(1893 年;纽约,1933 年),第 34 页。大师的著作的特点通常更明显地表现在弟子们的著作中,因为后者总是缺乏大师式的复杂性与微妙性。这一点对于涂尔干之意识形态与预设的合并来说无疑是事实。毫无疑问,涂尔干的追随者们的社会学继续支持法兰西第三共和国的政治思想,然而相反,他们本人却仍然认为他们对涂尔干社会学的运用,和涂尔干本人对其社会学的运用一样,都彻底摆脱了非观察性的判断的影响。因此,1927 年在说明什么是"法国涂尔干学派"时,涂尔干主要的助手之一保罗·福科内写道:

最重要的是,他[涂尔干]希望社会学成为一门纯科学,而不和哲学及政治学混杂在一起。他把应用的观念或社会行动的观念搁在一旁,真实地研究不同的社会,为的只是想了解社会,也就是说为了描述和解释社会。作为学者,他从不干预政治,没有详细的行动计划;他没有犯孔德所犯的错误——明显地从社会动力学转向政治制度以及未来的宗教(的研究)。(《社会学评论》第19期[1927年]:15—20页,引文出自第15页。)

恰恰相反,涂尔干了解社会为的是采取行动。他确切无疑地把纯粹的科学同哲学及政治学混杂在一起,他自觉地进行政治活动,并有相当详细的行动计划,正如后文要说明的那样。很明显,他还非常关心未来的宗教。即使连他最喜爱的学生也显然没有认识到这些事实,这足以证明涂尔干最初对他自己的科学中的这两个不同层次合而为一所产生的效果。

510 [8] 人们可以看到,功利主义现代性这一残余范畴是涂尔干之所以要求助于"常规-变态"区分法——这种区分贯穿他的整个经验著作中——的最一般化的理论的原因。我以前试图说明涂尔干称之为变态的社会构成确是事实,我从未把它说成是经验意义上的"例外"。现在就可以看出这种变态情形的预设上的原因了:涂尔干用来解释社会变态因素的理论前提本身是和他的理论著作中的这种重点不统一的。

[9] 同上,第408页。

[10]《自杀论》,第158—159、209—210页。

[11] 同上,第253页。

[12] 同上,第389页。

[13] 涂尔干,《职业道德与公民道德》(伦敦,1957),第96页(法文版初版于1950年);涂尔干,《道德教育》(1925年;纽约,1961年),第235页。

[14] 涂尔干,"涂尔干未完成的手稿:婚姻家庭",载于《美国社会学杂志》第70期(1965年):第527—536页;参看第534—536页。此文最初于1921年以"La Famille Conjugale: Conclusion du cours Sur la famille"("婚姻家庭:家庭研究所得出的结论")发表在《哲学评论》上。也可参看《自杀论》第377、202页。

[15]《社会分工论》,第4页(见再版序言,出版于1902年);参看《职业道德与公民道德》,第12页。

[16] 同上,第93,94,105页。

[17] 涂尔干,《宗教生活的基本形式》(1912年;纽约,1965年),第475页。

[18] 涂尔干最初对职业群体的翔实讨论出现在《社会分工论》第三卷第三章中。他最有名的讨论是在《社会分工论》的再版序言中。还可参照他后来的绝大部分著作，例如《职业道德与公民道德》。

[19] 涂尔干，"社会学教程：公开的讲演"（1888 年），见特劳戈特（上注 6），第 43—70 页，引文见第 49 页。

[20] 在自由主义传统中，塔尔科特·帕森斯在《社会行动的结构》（纽约，[1937 年]1968 年）中对涂尔干作解释时摈弃了这一参照点；马克思主义者欧文·蔡特林在《意识形态与社会学理论的发展》（英格尔伍德·克利夫斯，新泽西，1968 年）中也犯了同样的错误。

[21] 这种方法最引人注目的例子便是史蒂芬·R. 马克斯的"涂尔干关于失范的理论"（《美国社会学杂志》第 80 辑[1974 年]：329—363 页），这篇文章把涂尔干的整个理论发展看作是起因于他对变态问题的关注，根本忽视了涂尔干的独立的分析内容。不足为奇，马克斯把涂尔干变态理论中的工具论方面——因此也把涂尔干的全部理论——等同于马克思关于现代资本主义社会的"异化"的观点。安东尼·吉登斯发表类似的论点，声称关于利己主义和变态的理论提供了对工业社会的半马克思主义的理解——这个社会充满了人与人之间的倾轧争斗（《资本主义与现代社会理论》[伦敦，1971 年]，第 232 页）。吉登斯认为，在这一点上涂尔干与马克思的唯一区别在于，与马克思相比，涂尔干更接受变态的条件，他主张在不同的生产条件下工业社会不会产生变态。

511

[22] 这就是为诸如乔治·达维在 1926 年（"1918 至 1925 年的法国社会学"，载于《一元论者》，再次发表在达维的《古今社会学家》上，1931 年）及切莱斯廷·布格累在 1930 年（"目前法国社会科学的趋势"，载于 L. O. 怀特编辑的《新社会科学》[芝加哥，1930 年]）所接受的观点。在这一学派之外的观察者之中，有人也指出了这种对内部统一的强调，例如特里·克拉克（Terry Clark）的《先知与守护神：法国大学及社会科学的兴起》（剑桥，马萨诸塞，1973 年）。

[23] 这种方法目前最好的例子，可参看菲利普·贝斯纳德（Philippe Besnard）的"《社会学年鉴》派的形成"，《法国社会学评论》第 20 期（1979）：7—31 页。

[24] 大师本人意识到了其著作的不同阶段之间的不协调，而弟子们却寻求加以结合起来，这一点对于马克思的情况来说当然比涂尔干的情形更为明显属实。涂尔干一直明显地维持《社会分工论》中的社会学，这使得他的学生在尝试将这种早期的社会学同涂尔干后期的著作结合起来时会感到更为安全可

靠,这个事实的真实性是毋庸怀疑的。不过,我曾试图说明涂尔干多少意识到了其作品中出现的断裂,他对于他的思想发展过程作了一系列的论述,这些论述对于那些如此地为他倾倒的人来说可能表明了其中的矛盾。当然,我的观点是:他的学生并不如此地为他的论述所倾倒。他们的目标,不管是有意的还是无意的,都在于将涂尔干发展过程中的裂缝连接起来,而不是重蹈其复辙。

[25] 阿耳布瓦克斯,为涂尔干的《教育思想的演变》所作的"导论"(伦敦,[1938年]1977年),第xi—xv页,特别是第xii页。

[26] 莫斯,为涂尔干的《社会主义与圣西蒙》所作的"导言"(1928年;耶罗斯普林斯,俄亥俄,1958年),第1—4页。

[27] 参看达维,《权威、唯心主义与经验》(巴黎,1922年)。

[28] 赫兹,《死亡与右手》(1907年,1907年;伦敦,1960年);格兰内特,《中国人的宗教》(纽约,[1922年]1975年)。

[29] 达维,为涂尔干的《职业道德与公民道德》(见上注13)所作的"导言",第xiii—xliv页,引文见第xviii页。

[30] 同上,第xviii—xix页。

[31] 莫斯和福科内,"社会学",载于《大百科全书》(1901)第30辑:第165—176页,参看第172页。

512 [32] 同上。

[33] 同上,第166—167页。

[34] 同上,第167页。

[35] 同上,第171页。

[36] 很不幸,到写作本书时,这些法国社会学家的著作只有一小部分翻译成英文了。莫斯则是部分的例外,因为他的两篇最重要的论文——论礼物交换及爱斯基摩人社会——都被译成了英文(见下注41、45)。布格累的著作几乎完全没有被翻译过来。(唯一一部英文的专著《价值的变革》[1922年],也不是一部重要的著作。)阿耳布瓦克斯的两种著作被翻译过来了(其一是论阶级的,另一则是论人口的),其他著作则仅仅有法语的版本。我未能发现任何英文的斯密安德的著作。有两篇论文将会对英语国家的读者有所帮助,这便是佩利·迈克·斯特基斯(Perry Mackay Sturges)的《社会理论与政治意识形态:切莱斯廷·布格累与涂尔干学派》(纽约市立大学,1978年),以及苏詹娜·乌若门(Suzanne Vromen)的"莫里斯·阿耳布瓦克斯的社会学"(纽

约大学,1975)。斯特基斯的著作特别富有启发性,并广为人们所阅读。由于英文译著的贫乏,所以爱德华·特雅肯正着手为“社会学精华丛书”(芝加哥大学出版社)而撰写的论涂尔干学派的那部著作,将具有特别的意义。

[37] 阿尔布瓦克斯,《社会学历程》(巴黎,1930年),第15章。

[38] 比如可以参看阿尔布瓦克斯的《论集体记忆》(巴黎,1950年)。

[39] 莫斯,“心理学与社会学的现实的实际的联系”,《心理学杂志》第21期(1924年):892—922页。

[40] 布格累从他最早的著作《论平均主义观念》(1899年)开始就很明显受了齐美尔的影响,在此书中他把齐美尔对个体经历的相互关联的理解纳入涂尔干对现代个人主义的解释之中,布格累把这种联系纽带称为“复杂情况”(*La Complication*)。值得注意的是,他的学生在他本人在世时就直接对他的明显的反个人主义加以那样的种种责难。1895年到1897年间,在着手创办《社会学年鉴》的过程中,关于“社会心理学”的性质问题以及社会与个体之间的关系问题,布格累与保罗·拉皮(Paul Lepie)二人都和涂尔干深刻一致(参看涂尔干的通信集,《著作选》[巴黎,1975年],第二册:393—402页。)。学生们想采取一种更为开放的态度来对待心理学的解释。涂尔干则不然。在写给他的年轻的对话者的信中,涂尔干坚持“用社会学来研究社会学的必要性”(着重号原有),但他又安慰性地使他们确信“我看社会学不仅是一种心理学,而且还是一种特殊的心理学。”(见《著作选》中1897年3月14日及1月24日的通信,再次发表于《法国社会学评论》第20卷第一部分(1979年);贝斯纳德也引了这段话(见上注23,第12页))这些信件为那种内在的范式的对立与不一致——对此我试图从纯粹分析的而非历史的角度加以说明——提供了史料证据。这样看来,涂尔干的《自杀论》于1897年出版后,这些学生都部分地把它看作是对他们的批评所作出的反应,注意到这一点是非常有趣的。但这一感觉没有注意到涂尔干著作之所以会发生转变的更广泛的原因,而这一感觉也没有对他的转变引起足够重视。例如,拉皮感觉到在《自杀论》中在心理原因的意义上(涂尔干)“希望和我们作妥协。”(1897年7月9日的通信,再版于《法国社会学评论》,上述引文见第40页。)

513

[41] 马塞尔·莫斯,《礼物》(纽约,[1925年]1967年),第46、49、63页;参见第73—74页。

[42] 同上,第4、10、37、39、41、43、71—72页。

[43] 同上,第6页。

[44] 同上,第 70 页。

[45] 莫斯,《爱斯基摩人社会的季节变化》(1906 年;伦敦,1979 年),第 55 页。

[46] 同上,第 20 页;参见第 32 页。

[47] 同上,第 34、55 页。

[48] 同上,第 46、48 页。

[49] 同上,第 76 页。

[50] 同上,第 56 页。

[51] 同上,第 80,62 页。

[52] 同上,第 80 页。莫斯这部分的混乱有助于说明他的论著《原始分类》中的令人困惑的问题。这本书是他与涂尔干合著的,在论爱斯基摩人社会的那部著作问世前三年出版。如上所见,这部早期的著作在赋予宗教现象以什么样的地位方面是模棱两可的。在前面的绝大部分章节中,集体表象被当作是社会结构的反映,但在该论著的后面的部分中,他坚持证明这些“结构的”(通常是地理的及家庭的)特征本身就象征着神圣与凡俗之间的某种宗教分化的定形。正是在这后面部分的基础上,这篇论著得出的结论是:原始分类最终反映了某种宗教分类。从以前的分析观点看来,我现在想指出的是,可能莫斯更多地负责该论著的第一部分,而涂尔干则更多地负责后一部分。还有一种可能就是,在整篇论著中莫斯起着主要作用,这反映了作为他自己的后期著作之特征的矛盾性。不幸的是,这纯粹是一个猜测;在正式的合作中(他们)实际是如何安排分配的,这一点未得而知。

[53] 同上,第 21 页。

[54] 同上,第 80 页。

[55] 同上,第 46、79 页。

[56] 同上,重点在第 55 页。

514 [57] 奥斯卡·杰兹,“对历史唯物主义的归纳式辩护”,《评论:多元论社会主义季刊》总第 5 辑,第二部分(1963 年):第 51—65 页,引文见第 57、65 页,着重号原有。最初于 1906 年在布达佩斯的 Huszadik Szazacl 出版。

[58] 克劳德·杜巴(Claude Dubar),“回到文本中去”(Rétour aux texts),《拱圈》第 48 期(1972 年):第 23—27 页,参见第 25 页。还可参见马歇尔·萨林斯(Marshall Sahlins)在“礼物的精神”中颇有见地地把莫斯在《礼物》中的论点同霍布斯及马克思的工具论理论密切联系起来,见他的《石器时代的经济》(芝加哥,1920 年)一书,第 149—184 页,特别要参考第 168 页。

[59] 至于布格累的实用主义的自由主义同他的科学的理论之间的关系的敏感性的讨论，可参看斯特基斯的论文（上注 36）。

[60] 切莱斯廷·布格累，《什么是社会学》（巴黎，[1907 年]1921 年），第 27 页。

[61] 同上，第 29 页。

[62] 1898 年《社会学年鉴》第一卷问世前几个月，涂尔干在写给布格累的 12 封信中表述了这些观点，而在这第一卷的序言中，布格累起着核心的作用。例如可参看 1897 年 7 月 6 日及 10 月 27 日的通信，对此斯特基斯加以了讨论（见上注 36），第 47—48 页。

[63] 布格累，《论平均主义观念》，第 60、66、239 页。如前文所见（第七章，1.3 节），哈列维和布兰斯维克于 1894 年写了一本最重要的批判性地评论《社会分工论》的书。哈列维之研究涂尔干完全是为了解决布格累想解决的问题——把实证主义方法同集体主义预设相合并。然而，哈列维没有意识到就在他出版这部评论著作之时，涂尔干已经脱离了其从前的工具论的集体秩序观。在另一方面，布格累可能更加意识到了这一发展过程，虽然他从未对此展开清晰的讨论。

[64] 同上，第二部分。

[65] 同上，第 91—167 页。这种保留直接表现在 1896 年涂尔干的著作中，布格累在 1900 年发表的论著《论平均主义观念》中还重新阐述了这种保留。"因为他们是人"，他写道，"……所以社会群体中的成员就能推断出分化产生的结果——当这种分化影响到他们的时候，而只要他们认为分化出现不公平时，他们就努力去限制和改变其影响。"（"生物社会学与种姓制度"，《哲学评论》第 49 期：337—353 页，引文见 344 页）然而，这篇论文已经为布格累思想的后期发展指明了方向，这一点我将进一步加以讨论。

[66] 同上，第 207 页，更一般地可参见第二部分，第三章。

[67] 同上，第 240 页。

[68] 同上，第 241—242 页。

[69] 布格累，《什么是社会学》，第 140 页。

[70] 布格累，《种姓制度论文集》（巴黎，1908 年），例如第 164—166 页。

515

[71] 同上，第 168，171 页。

[72] 同上，第 171—172 页。

[73] 1907 年 7 月 23 日的通信，重刊在《法国社会学评论》第 20 期第一部分（1979 年）上：第 46 页。

[74] 通信，日期不详，但很明显大约是在同一时期。贝斯纳德曾引用过(上注23)，第24页。

[75]《种姓制度论文集》，第169页，注3。

[76] 颇有讽刺意义的是，与布格累相反，莫斯可能成了宗教观上的“官方代表”，因为在他自己的著作中他努力想避免步涂尔干之后尘而走自己的宗教社会学之路。然而，很明显，在涉及与《社会学年鉴》有关的事宜上，莫斯则通常作为涂尔干的官方代表形式上接受他舅舅的观点。

[77] 马塞尔·莫斯，“Avant-Propos”第vii—viii页，载于阿尔布瓦克斯的《自杀的原因》(见上注37)。

[78] 同上，第八章。

[79] 同上，第6页。

[80] 同上，第502页。

[81] 同上，第328页。

[82] 同上，第291页。

[83] 阿尔布瓦克斯，《社会形态学》(巴黎，1938年)，第19页。英文版为《人口与社会》(格伦科，伊利诺斯，1960年)。

[84] 阿尔布瓦克斯，《福音书中关于天堂的地理传说》(巴黎，1941年)。

[85] 阿尔布瓦克斯，《论集体记忆》(巴黎，1950年)。

[86] 这种对物质因素的关心可以从阿尔布瓦克斯事业的一开始就能看出来——例如，在他第一篇知名的论文“伯恩施坦之后的现代工人心理”，《社会主义者论坛》第41期(1905年)：46—57页。他发表了六种论物质条件和社会阶级的专著，以及一系列论文。从他在斯特拉斯堡执教社会学的第二年开始，他就不间断地论述“社会阶级”(参见约翰·E.克莱格的“法国的第一位社会学教授：对社会学起源的解释”，《涂尔干学派研究》，1979年12月，第8—13页)。

[87] 阿尔布瓦克斯，《社会阶级的心理》(格伦科，伊利诺斯，1958年)，第16—19页。最初是以《社会生活中个人活动的动机之分析》出版的(巴黎，1938年)。

[88] 同上，第115—116；参见第155页。

[89] 阿尔布瓦克斯，《工人阶级及其生活水平》(巴黎，1913年)，第1、2章；参见第125页。“异化”(Alienation)一词是我使用的，不是阿尔布瓦克斯原文所有的。

[90] 同上，第416页。

[91] 阿尔布瓦克斯，《社会阶级的心理》，第96—97页。

[92] 阿尔布瓦克斯,《工人阶级需求的变化》(巴黎,1933 年),第 152 页,以及其他各处。 516

[93] 米契尔·维瑞特(Michel Verret),"阿尔布瓦克斯和涂尔干主义的第二代",《国际社会学手册》第 53 期之五(1972 年 7 月—12 月):316 页。乔治·弗里德曼在为阿尔布瓦克斯的《社会阶级的心理》作的前言中也提出了同样的主张(上注 87),第 vii—xviii 页,认为阿尔布瓦克斯"进入到了马克思主义社会学中"(第 viii 页)。

[94] 弗兰西斯科·斯密安德,《经济科学中的实证主义方法》(巴黎,1912 年),第 13—14 页。

[95] 斯密安德,"论十九世纪法国煤炭的价格",《社会学年鉴》第 5 期(1902 年):第 1—81 页,参见第 74 页。

[96] 同上,第 35 页。

[97] 同上,第 2 页。

[98] 斯密安德,《实证主义方法》,第 204—205 页;参见第 201 页。

[99] 斯密安德,"论煤炭价格",第 35 页。

[100] 同上,第 74、78 页。

[101] 同上,第 75 页。

[102] 同上,第 40 页。

[103] 同上,第 42 页。

[104] 同上,第 75 页。

[105] 同上,第 74 页。

[106] 同上,第 77—78 页。

[107] 斯密安德,"货币,一种社会现实",《社会学年刊》第 D 辑(巴黎,1934 年),第 1—86 页,参看第 18—19 页。

[108] 同上,第 23—24 页。

[109] 同上,第 30—31 页。

[110] 同上,第 46,35 页。

[111] 这些社会条件——它们削弱了涂尔干的影响——反映在切莱斯廷·布格累的学术生涯中。他个人竭尽全力运用社会学在中产阶级的自由主义与工人阶级的社会主义之间建立一种共同的政治基础,并在一次大战前取得了某些成功。战后,虽然他的社会声望提高了,但他对法国公共生活中的改革的影响却急剧下降,并且他越来越和政治运动的主流相脱离。关于对布格累

所从事公共事业的最精彩的讨论,可参见佩利·迈克尔·斯特基斯的"社会理论与政治意识形态:切莱斯廷·布格累和涂尔干学派"(哲学博士论文,纽约市立大学,1978年)。

[112] 这便是皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdiell)和让-克洛德·帕斯龙(Jean. Claude Passeron)在"1945年以来法国的社会学和哲学:一种没有主题的哲学的消亡与复活"一文中所描绘的作为二次大战前反涂尔干主义的一代法国知识分子之特征的那种情感,载于《社会研究》第34期(1967年):162—212页,特别是第172页。

517 [113] 让-保罗·萨特,载于F.让松(F. Jeanson)的《萨特自述》(巴黎,1958年),第12页,布尔迪厄和帕斯龙曾加以引用,见第174页。

[114] 雷蒙·阿隆,"社会学",第13—48页,载于布格累和阿隆的《法国的社会科学》,国外政治学研究中心期刊之五(巴黎,1937年),第16页。

[115] 同上,第47页。虽然阿隆对涂尔干社会学的反对从历史的角度来看是可以理解的,但很明显这种反对基本上歪曲了涂尔干的原著。这样看来,值得注意的是,在阿隆后来对社会学理论所作的颇有见地的讨论中,涂尔干是他几乎不能加以准确描述的唯一一位主要的理论家。(见他的《社会学思想的主流》[纽约,1970年],第二册:第11—118页。)换句话说,他对晚年的涂尔干所发表的一系列讲演仍然反映了他形成对涂尔干的一般理解时的文化的与政治的环境。乔治斯·居尔维什是战后法国社会学的另一位主要人物,他之反对涂尔干的观点是基于夸张的、有时是误解的个人主义的,和阿隆一样,这种观点由于剧烈地歪曲了涂尔干的原著而受到了局限(例如见他的"集体良心问题"[上注6])。

[116] A. R. 拉德克利夫-布朗,《社会的自然科学》(格伦科,伊利诺斯[1937年]1957年),第80—86页。

[117] 同上,第106页。

[118] 拉德克利夫-布朗,《原始社会的结构与功能》(格伦科,伊利诺斯,1952年),第177页。

[119] E. E. 埃文思-普里查德(E. E. Evans-Priechard),"社会人类学:过去与现在"(1950年),第139—157页,载他的《社会人类学及其他方面的论著》(格伦科,伊利诺斯,1962年),引文出自第152页。

[120] 埃文思-普里查德《努尔人的宗教》(伦敦,1956年),第viii页。

[121] 同上,第92页。

[122] 克劳德·列维-斯特劳斯，"法国社会学"，第 503—537 页，载乔治斯·居尔维什维克及维尔贝特·E. 莫利(Wilbert E. Moore)的《二十世纪社会学》(纽约，1945 年)，第 526—527 页；他们二人的"马塞尔·莫斯著作引论"，第 ix—lii 页，载马塞尔·莫斯的《社会学与人类学》(巴黎，1968 年)。

[123] 列维-斯特劳斯，"法国社会学"，第 518 页。

[124] 列维-斯特劳斯，《图腾主义》(伦敦，1962 年)，第 97 页。

[125] 列维-斯特劳斯，《原始人的心灵》(芝加哥，1966 年)，第 214 页。

[126] 当然列维-斯特劳斯的文化反抗(Cultural Opposition)模型还受了其他方面的影响(例如索绪尔的著作及现代信息理论)。

[127] 这不是说除上述流派之外现代人类学中就没有别的涂尔干流派了。然而，没有任一流派能把自己和"涂尔干"的理论的论述明确地等同起来。无疑在诸如维克多·特纳(Victor Turner)、米尔西·埃利阿德(Mircea Eliade)、克利福德·格尔兹(Clifford Geertz)、玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)及路易·杜蒙等的著述过程最后十年中，符号人类学的复兴最终还是受了涂尔干后期思想的影响而产生的。 518

[128] 帕森斯在《社会行动的结构》(上注 20)中为这种理解奠定了基础，他在《迈向关于行动的一般理论》(与爱德华·希尔斯合著；纽约)及《社会结构与人格》(纽约，1964 年)中使这种达到社会化与个体自由的方法臻于完善。

[129] 例如，帕森斯的"文化与社会系统导论"，第 963—993 页，见帕森斯等人编辑的《社会的理论》(纽约，1961 年)。这种后期的理论在涂尔干身上的应用，参看帕森斯的重要论文"涂尔干对社会系统整合理论的贡献"，第 118—153 页，载科特·沃尔夫编辑的《埃米尔·涂尔干等论社会学与哲学》(纽约，1960 年)。在此应该注意的是，帕森斯只是通过将涂尔干的著作和韦伯的著作整合起来才作出了这种多元性的论述。

[130] 从一方面来说，帕森斯的理论寻求与涂尔干的弟子们为将《社会分工论》同后期对文化的强调加以对比时而提出的更一般的研究构架相结合起来。另一方面，由于帕森斯著作本身就表现出了唯心主义的还原论，他没有使他们的研究完备起来。今天似乎不再有由涂尔干的弟子以及他自己早期的著作所提出的更为唯物主义的涂尔干主义的自觉的代言人了。那些全心注视着涂尔干理论的这一面的批评家——如阿尔温·古尔德纳、乔奇思·弗里德曼、大卫·洛克伍德——总是倾向于把这一取向放到马克思的或韦伯的构架中去，而不是放到涂尔干自己的构架中去。

第 十 章

[1] 马克思把无产阶级革命说成是“老田鼠”，这一比喻见《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852 年)，卡尔·马克思与弗雷德里克·恩格斯，《选集》(莫斯科，1962 年)，第 1 卷，第 332 页；下文简称为 MESW[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷，第 691 页]。

[2] 马克思，《资本论》第一卷(1867 年；莫斯科，未注明日期)，第 9 页。

[3] 同上，第 734—737 页。

[4] 同上，第 559 页。

[5] 同上，第 171 页。

[6] 同上，第 232 页。S. 穆尔与 E. 阿维林——他们于 1887 年把《资本论》第一卷译成英文——把“Kulturzustand”译作“社会发展的状况”而非文化或文明的状况；这一点或许也表明了马克思主义的由残余范畴带来的理论困境。德文出处见《马克思恩格斯全集》(柏林，1962 年)，第 23 卷，第 246 页。

519 [7] 一些分析者们注意到，马克思关于工资的理论偶尔涉及规范的因素；但是他们当中很少有人看到马克思的捍卫者们或批判者们所真正遇到的理论矛盾。例如，一个批判者，R. 阿隆，在他对马克思的工资理论的解释中，仅仅重复了自相矛盾的分析而没有作具体细致的考察：

> 为了生产出劳动力，工人和他的家庭必须得到必需的生存资料。有什么能够决定这些资料的必需数量吗？马克思认为，这种数量取决于社会道德，而在他的时代，工人的工资正在趋向一个心理学上的最低限度。(《为衰落的欧洲辩护》[巴黎，1877 年]，第 39 页，着重号原有。)

不过，还是有少数解释者对由这种双重性带来的问题很敏感。法兰克福学派的马克思主义者 J. 哈贝马斯认识到残余范畴的地位：“马克思……并不始终认为，资本主义本身能够彻底改革那些参与决定劳动力的价值的‘历史的和道德的因素’。”他认为，正因此，马克思没有提出一种关于劳动本身的价值的一贯的理论；而马克思“如果不明确地说明‘历史的和道德的因素’如何决定劳动力的价值”，他就做不到这一点(《理论与实践》[波士顿，1973 年]，第 230—231 页；参见 A. W. 古尔德纳对马克思的评论：“这种社会的因素，这种

符号的和文化的方面，是一种没有经过理论化的残余成分”[《两种马克思主义》(纽约，1980年)，第218页，着重号原有])。N. 安南在谈到马克思的重要前辈李嘉图的工资理论中的类似的规范的说法时，提出了大致相同的意见：

> [李嘉图]不得不承认他无法用铁的工资规律来解释[这一事实，即]爱尔兰工人的工资水平低于英国工人的……像马尔萨斯一样，他退回到这样一种解释——即两个民族的习惯和传统是不同的——这种解释超出了说明合理的个人对他们的福利的计算的那种实证主义体系。(《英国政治思想中的实证主义的奇异力量》[伦敦，1959年]，第7页。)

像李嘉图一样，马克思的政治经济学在行动问题上采取了工具主义的假定。因此，他所说的规范因素对工资水平的影响也假定了同样的残余范畴。

[8] 1869年11月29日致库格曼的信，马克思与恩格斯，《通信选》[莫斯科，日期不明]，第277页，以下简称MESC[中文参见《马克思恩格斯选集》第四卷，第376页]。参见1870年4月9日致S. 迈耶尔和A. 福格特的信，第285页。

[9] 致库格曼的信，第277页。

[10] 致迈耶尔和福格特的信，第285页。

[11] 同上。

520

[12] 同上，第286页。关于“民族特性”对事件所发挥的威力的说法散见于马克思的书信和非正式著述中。例如，在一处他谈到英国人的“健全的审美的一般感受”——他认为这一特性使英国人不太容易受上层阶级的欺骗。在另一处他谈到德国科学的巨大成就时说，“这是单个德国人完全可以承认的，因为这绝不是他的功绩，而是全民族的功绩。”而在其余方面，这个民族“是天下最愚蠢的民族”。(引自J. 西格尔，《马克思的命运：一种生活形式》[新泽西，普林斯顿，1978年]，第224、329页，着重号系本书作者所加。)其他的关于统治阶级与被统治阶级之间的不合理的关系的说法也在书信中时有所见。例如，马克思说，素来注重实际的英国公众“迷恋”政治家帕麦斯顿，因此帕麦斯顿“对一切事物的看法像传染病一样在其他人中蔓延开来”，以至于“这些观点比最精巧的诡辩更能蛊惑人心”(同上，第224页)。

[13] E. 普里斯特，“卡尔·马克思在维也纳”，《史学研究》，1953年，第723页，引自D. 麦克莱伦，《卡尔·马克思》(纽约，1973年)，第206页。

[14] 马克思,“中央委员会告共产主义者同盟书”,MESW,第一卷,第117页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷,第392页]。

[15] 1871年11月23日致F.波尔特的信,和1873年9月27日致F.A.左尔格的信,MESC,第327、348页。

[16] 马克思和恩格斯致A.倍倍尔、W.李卜克内西、W.白拉克等人的信(“通告信”),1879年9月17—18日,MESC,第388—395页[中文参见《马克思恩格斯全集》第三十四卷,第376—384页]。

[17] 1870年夏天的信,引自麦克莱伦(上注13),第389页。

[18] 1877年10月19日致左尔格的信,MESC,第375—376页[中文参见《马克思恩格斯全集》第三十四卷,第281页]。

[19] 马克思,“国际工人协会成立宣言”,1864年9月28日,MESW,第1卷,第381页[中文参见《马克思恩格斯全集》第十六卷,第10页]。

[20] 同上,第382页。

[21] 同上。

[22] 同上,第383页。

[23] 同上。

[24] 同上,第384页。

[25] 同上,第385页。

[26] 1864年,马克思写信给恩格斯,信中谈到他为使这一章程的草案获得同意所作的努力。他说,“我不得不同意在章程的开头加上关于‘义务’与‘权利’以及关于‘真理、道德和正义’的两段话;但是把这两段话加在那里不会有什么坏处”(引自麦克莱伦,《卡尔·马克思》,第365页)。不过,我的分析不仅涉及这两段,而且涉及马克思论证革命斗争的需要的一般结构——很显然,他并没有用任何例外的方式来看待这一结构。进而,在下面我还将涉及在马克思已经使他的“原稿”获准通过的那种章程——换言之,他把它看作是严格地正统的——中所包含的社会学理论。

521

[27] 马克思,“国际工人协会共同章程”,于1871年9月被采纳(以马克思于1864年起草的临时章程为基础),MESW,第1卷(第386—389页),引文见第386页[中文参见《马克思恩格斯全集》第十七卷,第475页]。

[28] 同上,第388页。

[29] 同上。

[30] 同上。

[31] 马克思致恩格斯的信,1869 年 3 月,转引自西格尔(上注 12),第 237 页。

[32] 当然,还有一些类似的小册子是马克思作为政治报纸撰稿人写下的,其中最著名的是《法兰西阶级斗争》(1850 年)和《法兰西内战》(1871 年)。在这里我没有讨论它们,虽然在前面的分析中的不同地方我提到了它们(例如第六章第 1 节和注释 183;参见下面的注释 57)。总的说来,它们包含了与我们在《路易·波拿巴的雾月十八日》中看到的同样的例外。

此外,还有一个鲜为人知的小册子,即《十八世纪的外交史内幕》,我希望引起对它的特别注意。这本小册子由马克思于 1856 年发表在一份英国报纸《设菲尔德自由新闻报》的文章以及后来发表在伦敦《自由新闻》的文章组成——这两份报纸都为激进的托利党报业家和政治家 D. 尤尔克哈特拥有。这些文章——马克思写作这些文章首先是因为没钱用,但是无论如何,他还是作了严肃的思想上和政治上的努力的——表明马克思试图解释英国长期以来在外交上屈从于俄国的原因。

首先,马克思排除了任何客观主义的解释,这种解释只看到"两国共同的物质利益"(《十八世纪的外交史内幕和帕麦斯顿勋爵的生活经历》,L. 哈金森编[伦敦,1969 年],第 63 页)。虽然这种唯物主义解释在一些误入歧途的国际法学家和历史学家那里是十分流行的,但马克思认为,这种"经济的"因素不过是 17 世纪的英国政治寡头为掩盖其真实的动机而制造的借口罢了。

> 至于他们的对外政策,他们则要使它至少看起来具有完全受商业利益支配的外表,由于内阁的这项或那项措施当然总是会符合这个阶级的这个或那个小集团的特殊利益,所以也极易于流为虚有其表(第 91 页)。

实际上,正是政治因素和民族心理因素交织在一起,导致英国从以前的立场转向对俄国"诚惶诚恐、卑躬屈节和唯唯诺诺"(第 61 页)。马克思认为,从客观意义上说,俄国无论是在现在还是在从前都不是一个真正强大的民族。那些对俄国的力量采取"唯物主义的"态度的人把这种力量看作是"明显的事实",而那些"唯心主义者"则把俄国的力量看作"只是被负罪感笼罩的欧洲人民的幻觉"(第 108 页);他对照了这两种观点,并明确地置身于唯心主义阵营。英国在外交上和心理上输给了俄国。俄国之所以获得其支配性的客观力量,乃是因为它从鞑靼人对它的几个世纪的征服中学会了扮演"奴才兼作主子"的角色(第 121 页)。当俄国被这些蒙古人征服的时候,它丧失了自

522

己的“灵魂”(第 111 页);通过某种共生过程它开始仿效蒙古人自己的无耻的做法。终于,它把蒙古人的阴谋诡计整理成一套自觉的体系,并用这套体系把蒙古人赶出去。后来,俄国人又用这套体系来对付欧洲(第 121 页)。由于他们自己本来的败坏与虚伪,再加上英国人的过错与屈从,俄国人建立了一种不能用物质原因解释清楚的对外关系。

无疑,从科学的历史唯物主义观点来看,这是一种令人惊讶的解释。但是,正像我们将要看到的,它的反工具主义逻辑在他的思路清晰的政治论著中实际上是十分典型的。

[33] 马克思,《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852 年),MESW,第 1 卷,第 247—344,参见第 247—249 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷,第 603—606 页]。

[34] 同上,第 255 页。

[35] 同上,第 247 页。

[36] 同上,散见于全文。

[37] 同上,第 257 页。

[38] 同上,第 278 页。

[39] 同上,第 334—335 页。

[40] 例如同上,第 311 页。

[41] 同上,第 257 页。

[42] 同上,第 275 页,着重号为本书作者所加。

[43] 同上,第 302 页。

[44] 同上,第 317、327 页。

[45] 同上,第 310 页。

[46] 同上,第 308 页。

[47] 同上,第 306 页。

[48] 同上,第 307 页。

[49] 同上,第 289、302 页。

[50] 同上,第 254 页。

[51] 同上,第 253 页。

[52] 同上,第 334 页。

[53] 同上,第 286 页。

[54] 同上,第 334、335、336 页。

[55] 同上,第 257 页。

[56] 同上,第 288 页,着重号是笔者所加。

[57] 同上,第 645 页。在《法兰西阶级斗争》中,马克思对普选制持大致相同的态度:"普选制虽不如共和党笨伯所想象的那样具有魔力,但它具有另一种高超无比的长处:它发动阶级斗争,迫使资产阶级社会各中等阶层迅速消除自己的幻想和失望;它一下子就把剥削阶级所有集团提到国家高峰,从而揭去他们的骗人的假面具"(MESW,第 1 卷,第 158 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷,第 412—413 页])。 523

[58]《路易·波拿巴的雾月十八日》,MESW,第 1 卷,第 257 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷,第 613—614 页]。

[59] 同上,第 306 页。

[60] 同上,第 285 页。

[61] 同上,第 300、267 页。

[62] 同上,第 306 页。

[63] 同上,第 270 页。

[64] 同上,第 290 页。

[65] 同上,第 261 页。

[66] 同上,第 264、273、312 页。

[67] 同上,第 260 页。

[68] 同上,第 316 页。

[69] 同上,第 332 页。

[70] 同上,第 284、333 页。马克思在别处解释 1848 年德国革命失败时提出了类似的观点,来说明国家从社会阶级获得的独立力量。他在 1849 年的一次讲话中宣称,德国三月革命的失败是因为,虽然它"革除了政治专制",但它"却没有触动这种专制的所有基础——在专制制度下产生、成长和成熟的旧的官僚,旧的军队,旧的法院,旧的审判"(引自麦克莱伦[上注 13],第 215 页)。

[71]《路易·波拿巴的雾月十八日》,MESW,第 1 卷,第 263—264 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第一卷,第 620 页]。

[72] 同上,第 262—263 页。

[73] 同上,第 285、293 页;参见第 303 页。

[74] 同上,第 250 页。

[75] 同上,第 271 页。

[76] 同上,第 272 页。

[77] 同上,第 272 页,着重号原有。

[78] 关于马克思对宪法的论述,见同上书,第 259 页;他在其他问题上的观点散见于全文。

[79] 同上,第 272 页,着重号是本书作者所加。

[80] 我是根据把《路易·波拿巴的雾月十八日》的规范的方面与其中我称之为较为系统的、科学的理论——我认为后者构成其自觉理论的中心线索——区分开来来理解这本小册子的。此前我已指出了《路易·波拿巴的雾月十八日》中的论证的特殊的而且往往是自相矛盾的特征,并表明这些论证与马克思在他自认为体现了其科学理论著作中提出的前提、模型和论述是不相容的。一些诠释者们不同意这种对《路易·波拿巴的雾月十八日》与马克思的其他著作之间的关系的理解。最初这样做的是恩格斯。他在其著名的"致布洛赫的信"(1890 年;MESW,第 2 卷,第 488—490 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第四卷第 477—479 页]。)中宣称,《路易·波拿巴的雾月十八日》代表了"真正的"马克思主义历史观。(在下面我将用一定篇幅讨论这封信。)恩格斯的观点为许多当代马克思主义者所接受。B. 奥尔曼说明了这一问题的重要性;他在引述了恩格斯关于《路易·波拿巴的雾月十八日》的原文后指出,"实际上在每一个关键点上",马克思都偏离了历史唯物主义的"一般观点"(《异化》[伦敦,1971 年],第 9—10 页;在某种程度上,A. 吉登斯在其《资本主义与现代社会理论》[伦敦,1971 年],第 36—45 页中提出了类似的观点)。

524

在前面论述马克思的思想时,例如在第三章和第六章,我试图证明相反的方面,即马克思是最始终一致的思想家之一——至少在他的那些深思熟虑的和他想让人们当作他的科学理论来接受的著作中是这样。在这方面,我完全同意斯梅尔瑟的观点。他说,马克思的"著作是一种真正的综合,这正是因为他能够融合……不同成分……使之成为一个系统的整体。""必须指出",他接着说,"马克思的理论——与众多的曾经作为其理论来源的思想体系相比较,以及与后来从他这里受益不浅的思想体系相比较——毫无疑问包含了这种努力,即从以前的理论原理中吸取它的所有重要成分,由此形成一个独创的、自立的和严密的理论结构。"("导言",见 N. J. 斯梅尔瑟编,《卡尔·马克思论社会与社会变迁》[芝加哥,1973 年],第 xi—xii 页,着重号原有。)

我的总体印象是,《路易·波拿巴的雾月十八日》与马克思理论的主要方面是大相径庭的。R.阿隆在其《社会学思想的主要流派》(纽约,1970年)第一卷中提出了相同的看法,而更近些时的M.E.斯宾塞在他的文章“马克思论国家:1848—1850年的法兰西事件”,《理论与社会》第7期(1979年),第168—198页中则较为详细地说明了这一观点。此外,D.阿特金森也持类似的观点;他说,“不幸的是,马克思没有提供有关[像《路易·波拿巴的雾月十八日》这样的‘历史的’著作]的说明的方法论,而且,虽然他所论述的历史与他的理论模式和预设往往是自相矛盾的,但他却没有修改这些模式和预设”(《正统的意见和激进的抉择》[纽约,1972年],第153页)。参见古尔德纳的评论:在《路易·波拿巴的雾月十八日》中,“上层建筑的新作用并没有真正地理论化”(上注7,第308页)。

525

除了这种观点,即在《路易·波拿巴的雾月十八日》和其他政治论著中看到的理论上的唯意志主义和多元主义是马克思著作的特征之外,这一观点还往往被发展为,这些论著以另一种方式表明了理论上的意志主义:它们表明马克思承认偶然性在历史事件中的作用,并表明了他关于复杂的经验性阶级关系的见解。(例如,见H.列斐伏尔,《马克思的社会学》[伦敦,1969年],第54—55页。)虽然这种解释可以看作是对“实践”在马克思著作中的地位的另一种说明,但是,如果我们在理论的预设这一层次上从“意志主义”观点来理解的话,这种说明却是错误的。无疑,马克思强调了偶然事件的重要性——不仅是在他的政治论著中而且是在他的“科学”著作中的许多地方,都是这样。之所以如此,是因为他从未将具体情形下的自由意志的问题与取决于事件总和的概率增长的“决定论”混为一谈。换言之,马克思是在方法论层次上承认“科学的决定论”的,这种对总和的概率的承认并不排斥单个的和特殊的行动中的自由意志。因此,在我看来,这并不是马克思的意志主义的问题。毋宁说,我所说的问题在于马克思的预设上的而非方法论上的假定。涂尔干也会同意马克思在方法论上关于概率的可预言性的假定;但他在晚期著作中仍能坚持唯意志主义的假定,这仅仅是因为他在预设前提上与马克思分道扬镳了。因此,正是《路易·波拿巴的雾月十八日》在预设上的背离,而不是承认偶然因素这一点,使这部小册子成为一部例外的、意志主义的著作。

至于说到阶级分析中的特殊性,问题乃是命题陈述的层次上的;而不是更为一般的层次上的。马克思在其科学著作中形成了一般概念,虽然这些著作在说明事例时往往含有这些概念的应用,但它们并不能穷尽任何可以想象

的历史可能性。因此,马克思的政治论著的特殊性,与从一般理论意义上说这些著作到底是相对地决定论的还是相对的意志主义的毫无关系。

[81] 由于强调了先前的思想在马克思著作的理论层次上的独立的和关键的意义,我不再对马克思主义的修正主义的发展过程作纯粹"社会的"解释——L.A.科塞在"20 世纪头 25 年的马克思主义思想",《社会学的诸种政治表现》(芝加哥,1972 年)第 173—201 页中提出了这种解释。

在我看来,科塞强调了科学连续体中的意识形态这一层次;而虽然我在很大程度上同意他在根据工业化程度较低的国家中重要的早期修正主义者们(例如列宁、卢卡奇、葛兰西)的社会地位来解释早期马克思主义的修正主义者们在意志主义方面所作的非常有益的说明,但我所要强调的是,甚至这种 20 世纪早期的修正主义与马克思理论的一般倾向也是大相径庭的。尽管一种关于马克思主义的生态学本身不应排除不同的倾向甚至在预设这一层次上或许也是有意义的这种可能性,然而下述现象却是十分有趣的,即:在马克思主义的战后时期(科塞没有论述这一时期),意志主义的马克思主义在许多发达国家流传开来并日趋重要。

526

P.安德森在《西方马克思主义探讨》(伦敦,1976 年)中涉及马克思主义的历史中的内在的、分析的问题,在这方面我的观点与他非常接近。不过,在对"经典的马克思主义"的状况与它的后来的修正者之间的对立以及导致这种对立的原因的理解上,我与安德森有根本的不同。安德森认为,"经典的马克思主义"(主要是马克思、恩格斯和列宁的马克思主义)总的说来是没有问题的,他对在这一早期阶段理论与实践的密不可分也持同样的看法。因此,后来的对马克思的修正由于脱离政治实践而大为逊色;在安德森看来,它们作出的修正过于抽象化和哲学化,因而未能取得任何决定性的理论进展。安德森以一种特殊的极端的方式把这些修正政治化了,他把这种对上层建筑的新的理论兴趣与政治失败的背景联系起来。在他看来,西方唯心主义的侵入,只不过意味着这种客观的政治失败。

在下面我将表明,我对这种见解是不敢苟同的。我的出发点是经典的马克思主义著作中的基本理论问题,我把其中的错误归因于某种理论的而非政治的状况。因此在我看来,对这种正统性所作的修正,在很大程度上是正确的;毫无疑问,脱离实践以及马克思主义的社会主义所遇到的挫折体现了"种种反常",这些反常要求从最一般层次上进行理论修正。西方唯心主义的"侵入"是面对这种危机作出的适应性的反应,后来的马克思主义理论抽象化并

不意味着逃避现实，而是代表了一种从最一般层次上重新思考马克思主义理论的努力。值得注意的是，在其《西方马克思主义探讨》的"跋"中，安德森缓和了他的语气，特别是他不再坚持要求把理论与实践的密切联系视为理论发展的首要的合法的途径，不再无批判地接受经典马克思主义了。

D. 贝尔在他的论文"过去的和未来的马克思"中对马克思主义的修正主义的说明与我自己在分析上强调的观点是十分相似的——虽然他或许不会同意我的实质性结论，见《美国社会学》第 83 期，1 月号(1977 年)，第 187—197 页。

无论是在分析的重点方面还是在实质性结论方面，在我的这部著作与古尔德纳的《两种马克思主义》(上注 7)之间都有着明显的趋同。古尔德纳在他的优秀著作中论述了许多同样的预设上的问题——工具主义的和决定论的倾向以及与之相对的规范论的和意志主义的倾向，并十分清楚地说明了由理论上的反常以及由想要(通过用一种明显正统的方式来理解马克思的著作)使修正"规范化"的愿望如何导致对马克思主义的典型性修正的。然而，至少在三个一般方面，我的解释与古尔德纳的是不同的。(1)在谈到马克思与马克思主义的意志主义和决定论的思想时，古尔德纳试图合并意识形态上的问题与认识论上的问题。渐进论的马克思主义者，例如伯恩斯坦，被说成是工具主义的和决定论的，而革命论的马克思主义者，则被说是规范论的。同样，古尔德纳在他的解释中还试图将意识形态与认识论同元方法论的信念予以合并——这样，"科学的"或实证的马克思主义与工具主义的和保守主义的马克思主义就一致起来了。(2)在考虑意志主义和决定论的预设问题时，古尔德纳没有足够地深入到马克思著作的实际理论结构内部。由此导致的困难使他没有充分明确"两种马克思主义"——这正是他的解释的主题——之间的关系。他有时使人感到，无论是在分析的还是在意识形态的层次上，两种倾向在马克思著作中是同样重要的；他有时又使人感到，工具主义倾向实际上是马克思自觉地形成的"科学的"理论的实质。在这种考虑中使用的考古学的比喻——"批判的马克思主义"较诸科学的马克思要更为晦涩但却"更为深刻"这一说法为它提供了考古学基础——是过于简单、过于流行了。古尔德纳对文本-理论的(textual-theoretical)分析之主要贡献在于，他透彻地说明了马克思在其亚细亚生产方式理论中对国家所作的解释的矛盾。然而，尽管这一理论对于经验的、意识形态的和模式的问题有关键意义，但它与认识论的问题却没有多大关系。(3)最后，我认为，古尔德纳的科学发展模式过于库

527

恩化了,它把范式从一致到反常到标准化以至重新回到反常的运动看作是直线运动(参见第 291 页)。

[82] 科尔施,"马克思主义与哲学"(1923 年),《马克思主义与哲学》(伦敦,1970 年),第 29—85 页,引文见第 48 页。

[83] 当然,这并不是说,我们可以将一种较为"庸俗的"马克思主义与在马克思主义分析中较为精致、较为复杂的做法区别开来。在我看来,这种庸俗的与精致的马克思主义的区别——这种区别与在批判的理论中工具化的与规范性的形式之间的对立是一致的——和马克思与他的 19 世纪末的追随者们的区别并不是同态的(isomorphic)。尽管马克思与考茨基或恩格斯或普列汉诺夫相比较,无疑是一个复杂得多、灵活得多的思想家,但在其"系统的"著作中,他同样是"庸俗"工具论的。

528

[84] K. 考茨基,《阶级斗争》(1891 年;纽约,1971 年)。

[85] 恩格斯致 J. 布洛赫的信,1890 年 9 月 21—22 日,载 MESW 第 448—490 页,见第 488 页[中文参见《马克思恩格斯选集》第四卷,第 477 页]。下面讨论中的引语都出自这封信;着重号是本书作者所加。

[86] 马克思的批判者 E. P. 汤普森在他的论战性著作《理论的贫困与其他论文》(伦敦,1978 年)中,指出了这些语言的模棱两可在逻辑上的困难。汤普森认为,"归根到底的决定作用"最终导致"十足的传统的功利主义假定,即:它[经济的物质的领域]从某种意义说在所有方面都是更为'真实的'。"例如,如果"决定性的领域是非经济的(家族关系、军事力量),那么这些领域'可以被简单地重新规定为由'经济状况来'决定'的。"但是在较为普遍的情况下,"其他的领域只不过是较不真实的——是第二或第三层次的问题,是与理论的另一个领域有关的……或只不过无关宏旨的(nonproblems),它们可能由于'相对独立'的需要而从决定性的领域'神秘地失踪了'。"汤普森认为,这些问题是"非常严肃的,它们关系到马克思的一般观点的有效性的问题,"因为"我们在实际生活中几乎看不到,具有关键意义的(最为'真实的')问题以直接的形式作为原因出现在相应的领域……"(第 351—353 页,着重号原有。)古尔德纳(上注 7)甚至更尖锐地把马克思的"归根到底"论称为"分析上的基督再现(millenium)"(第 240 页)。

[87] 就理论逻辑方面而言,对恩格斯写给布洛赫的这封充满矛盾的信在战略上的重要性无论作怎样的估价都不为过:对马克思著作所作的不同解释都可以从它这里找到根据。而其中对于我现在的讨论最有益处、最有启发的观点

是，在马克思的理论与其他经典理论家们的理论之间有着基本的相似。最为明显的例子是这样一种方式，通过这种方式，那些对马克思和涂尔干同样持赞赏态度的法国理论家们用恩格斯的这封信论证说，无论涂尔干本人怎样理解，他的理论与马克思本人的、对规范的方面较敏感的马克思主义并不矛盾。

因此，1948 年，古维里埃在对恩格斯的信作了较长论述之后，为他自己"用如此之长的篇幅讨论这一原著进行辩解"。他说，"对于正确评价涂尔干的观点与马克思主义之间的关系来说"，这样长的讨论"是必不可少的"。在这里很显然古维里埃相信，当涂尔干"自以为是在反对真正的马克思主义"的时候，他实际上反对的"正是对历史唯物主义的错误解释……恩格斯[称之为]'荒谬的'；简言之，是庸俗的解释。"（"涂尔干与马克思"，《国际社会学手册》第 5 期，4 月号[1948 年]，第 89 页。） 529

1962 年，艾玛德提出了类似的观点。他认为，涂尔干"赋予集体表象以独立性，"这种独立性"与某种较为精细的马克思主义并不矛盾，"他引证恩格斯致布洛赫的信说明其中的观点与"涂尔干的观点是非常接近的"（G. 艾玛德，《涂尔干与经济学》[巴黎，1962 年]，第 234 页）。十年之后，让-克劳德·菲卢克瓦再次提出了这种观点，《涂尔干与社会主义》（日内瓦，1977 年），第 120 页和第 120 页以下。

[88] E. 伯恩斯坦，《进化的社会主义》（1899 年；纽约，1963 年）。

[89] O. 鲍尔，《民族问题与社会民主党》（1907 年），其部分译成"民族的概念"，T. 博托莫尔和 P. 古德编，载《奥地利马克思主义》（伦敦，1978 年），第 102—109 页，引文出自第 102 页。

[90] 见翻译部分"社会主义与民族主义原则"，同上，第 109—117 页。

[91] 列宁，《怎么办？》（1902 年；纽约，1929 年），第 31 页[中文参见《列宁全集》（人民出版社，1986 年），第六卷，第 27 页]。

[92] 同上，第 26 页。

[93] 同上，第 28 页。

[94] L. 托洛茨基，《俄国革命》（1930 年；纽约，1932 年），第一章，"俄国发展的特殊性"，特别是第 4—11 页。

[95] 同上，第十五章，"布尔什维克与列宁"，特别是第 232—239 页。

[96] 同上，第十六章，第 240 页。

[97] L. 托洛茨基，《被背叛了的革命》部分章节，I. 豪编，《托洛茨基的基本著作》（纽约，1976 年），第 216 页。

[98] 同上,第 217 页。
[99] 同上。
[100] 同上,第 219 页。
[101] 同上,第 217 页,第 222 页。
[102] 同上,第 222 页。
[103] 毛泽东,《中国社会各阶级的分析》(1926 年),和《湖南农民运动考察报告》(1927 年),分别见《毛泽东选集》(伦敦,1945 年)第 1 卷,第 13—21、21—59 页。
[104] 毛泽东,《矛盾论》(1937 年),载安妮·弗里曼托编《毛泽东著作选》(纽约,1962 年),第 223 页。
[105] 同上,第 225 页。
[106] 同上,第 232—233 页。
[107] 同上,第 232 页。
530 [108] 同上,第 232—233 页,着重号为本书作者所加。
[109] 毛泽东,《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(1957 年),载弗里曼托编《毛泽东著作选》,第 271 页。
[110] 同上,第 269 页。
[111] 同上,第 270 页。
[112] G. 卢卡奇,"什么是正统马克思主义",载《历史与阶级意识》(1923 年;马萨诸塞,剑桥,1971 年)第 1—26 页,引文见第 6 页。
[113] 卢卡奇,"无产者的物化及其意识",载上书第 83—222 页,参见第 93 页。
[114] 同上,第 88、89 页,着重号为本书作者所加。
[115] 同上,第 98—110 页。
[116] 同上,第 93 页。
[117] 同上,第 84 页。
[118] 同上,"什么是正统马克思主义?"第 14 页。
[119] 卢卡奇,"罗莎·卢森堡的马克思主义,"载上书第 27—45 页,引文见第 41 页,着重号原有。
[120] 同上,第 42 页。
[121] 同上。
[122] 同上,第 83 页。
[123] 同上,第 91 页。

[124] 同上,第 91—92 页。

[125] 同上,第 109 页,更为全面的论述参见第 109—111 页。

[126] 同上,第 89 页。

[127] 同上,第 149 页。

[128] 同上,第 168 页。

[129] 同上,第 166 页。

[130] 同上,第 162 页。

[131] 同上,着重号原有。

[132] 同上,第 163 页。

[133] A. 葛兰西,“关于新秩序的纲要”(1920 年),载《现代君主及其他著作》(纽约,1957 年),第 22—27 页,引文见第 24 页。

[134] 葛兰西,“哲学研究”,载《狱中札记节选》(1927—1937 年),Q. 霍尔和 G. N. 史密斯编(纽约,1971 年),第 321—376 页,引文见第 339 页。

[135] 同上。

[136] 葛兰西,“对建立流行的社会学的批评笔记”,同上书,第 419—472 页,引文见第 441 页。

[137] 同上,第 447 页。

[138] 葛兰西,“哲学研究”,第 333 页。

[139] 同上,第 328 页。

[140] “哲学研究”,第 336 页。

[141] 葛兰西,“意大利史笔记”,《狱中札记》第 44—122 页,引文见第 57 页。 531

[142] 同上,第 58 页,第 61 页。

[143] 葛兰西,“知识分子”,《狱中札记》第 3—23 页,引文见第 12 页。

[144] 关于“复杂的结构”,见葛兰西,“国家与市民社会”,《狱中札记》第 206—276 页,引文见第 235 页;关于“关系的总和”,见同上,第 12、352—353、359—360、366、466 页。

[145] 葛兰西,“国家与市民社会”,第 235 页。

[146] 同上,第 210 页。

[147] 同上。

[148] 同上,第 276 页。

[149] 葛兰西,“马克思主义与现代文化”,载《现代君主及其他著作》第 82—89 页,引文见第 85 页。

[150] 葛兰西,“现代君主”,《狱中札记节选》第123—205页,引文见第132—133页。
[151] 同上,第133页。
[152] “哲学研究”,第334页。
[153] 葛兰西,“反《资本论》的革命”,《前进报》1918年11月4日。引自C.伯格斯,《葛兰西的马克思主义》(伦敦,1976年),第25页。也见G.菲奥里,《安东尼奥·葛兰西:一个革命者的生涯》(伦敦,1970年)中关于这一贯穿葛兰西的革命生涯的思想线索的论述。
[154] 葛兰西,“对建立流行的社会学的批评笔记”,第438页。
[155] 同上,“知识分子”,第12页,第11页。
[156] 同上,第8页。
[157] 葛兰西,“哲学研究”,第329、394—395页。
[158] 葛兰西,“美国方式与福特主义”,《狱中札记》第277—320页,引文见第281页。
[159] 同上,第299、303页。
[160] 同上,第286、279页。
[161] 让-保罗·萨特,《方法研究》(1960年;纽约,1963年),第48页。
[162] 同上,第133页。
[163] 同上,第133、152页。
[164] 同上,第91、152页。
[165] 同上,第42、78页。
[166] 同上,第42、115—116页。
[167] 同上,第37—38、123—127、133页。
[168] 同上,第62—63、97页。
[169] 萨特,《辩证理性批判》(伦敦,1976年)。在法国,这本书于1960年与《方法研究》同时出版。后者只不过是前者的序言,前者——篇幅更大、更为重要的著作——到了1976年才译成英文。

532

[170] 萨特,《辩证理性批判》,第317页。
[171] 同上,第710页。参见M.波斯特尔的评论:“在马克思看来……资本主义生产方式产生了这样的现象,即人的存在等同于物。商品拜物教产生了主体与客体颠倒这种幻相。在萨特的《辩证理性批判》中,这种颠倒不仅仅是……社会制度的客观特征。人的存在不仅仅是在外表上成为物。他们经

历了……某种深刻的内在的变化。”(《萨特的马克思主义》[伦敦,1979年],第53页。)

[172]《辩证理性批判》,第739、748页。

[173] 同上,第346页。

[174] 同上,第348页。

[175] 同上,第353—380页;引语出自第353、357、358、369、380、399页。

[176] 同上,第358页。

[177] 同上,第414页。

[178] 同上,第417、412页。

[179] 同上,第591—608页;引语出自第608页。

[180] 同上,第591页。

[181] 同上,第608页。

[182] 诚然,萨特承认他只受益于弗洛伊德而不是涂尔干。他在《辩证理性批判》中说到后者的时候——正如1930年代法国思想界所期望的,他在早期存在主义著作中也是这样——始终一致地持批判态度。但是,萨特关于共同体—分散的循环的见解与涂尔干的团结理论的相似却是十分明显的。萨特误解了涂尔干的思想,正像涂尔干无疑也会误解萨特的思想一样。然而这两个思想家都考虑到关于自发共同体的问题——它是法国政治和思想传统中颇具特色的一部分。萨特的著作对这一传统问题的具体理论阐述与涂尔干的理论有如此明显的相似之处;这一点证明了理论结构中的普遍性因素以及法国文化传统的连续性,而没有证明萨特把自己的理论加之于涂尔干本人的理论的任何自觉的意图。

[183]《方法研究》,第111—140页。

[184] 同上,第21页。

[185]《辩证理性批判》,第713页。

[186]《方法问题》,第103页。

[187] 同上,第102页。

[188]《辩证理性批判》,第132页。

[189] 同上,第124、737—738页。

[190] 同上,第779页,着重号有改动。

[191] 同上,第680页。

[192] 同上,第673页,着重号原有。

[193] 这一句话以某种方式体现了马克思主义理论的自相矛盾,这种方式使我们回想起马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中模棱两可的说法——在上文第1节中我在结束对这部著作的讨论时谈到了这一说法(见这一节最后一段的首句引语[上注79])。

[194] 在《辩证的想象》(波士顿,1973年),第272页中,M.杰伊把这种深刻的矛盾——这一在法兰克福学派中删略的方面——说成是由它在意识形态上不愿接受它所批判的"资产阶级社会"的任何部分而导致的。虽然这无疑也是法兰克福学派的马克思主义著作的一个方面,但我还要强调的是他们在一般理论逻辑层次上遇到的问题的独立性。当然,他们在意识形态上的信念,也是他们保持对正统马克思主义理论的某些方面的忠诚的原因之一。

[195] H.马尔库塞,《一篇关于解放的论文》(波士顿;1969年)和《美的维度》(波士顿,1978年)。

[196] J.哈贝马斯,《知识与人类旨趣》(波士顿,1972年),第42页。

[197] 同上,第326—329页,注释14。

[198] 哈贝马斯,"作为意识形态的科学与技术",《迈向理性的社会》(波士顿,1970年),第81—122页,这是他的这种关于行动与秩序的观点的较早的论述,他后来在这方面的观点是根据不同"系统"模型展开的。

[199]《知识与人类旨趣》,第54页。

[200] 哈贝马斯,《理论与实践》(波士顿,1973年),第238页。

[201]《知识与人类旨趣》,第30页。

[202] 同上,第52页。

[203] 同上,第61页。

[204]《理论与实践》,第30页。

[205]《知识与人类旨趣》,第42页。

[206] 关于对交往的分析的这一方面,参见诸如《知识与人类旨趣》的附录,"知识与人类旨趣:总的看法";《理论与实践》的导言,"试图将理论与实践联系起来遇到的一些困难";"实践问题与真理的关系",哈贝马斯,《合法的危机》(波士顿,1975年),第102—110页。

[207] 关于治疗模式,参见哈贝马斯,"作为科学的反思:弗洛伊德对意义的精神分析",载《知识与人类旨趣》,第214—245页。

[208]《合法化危机》,第73页。

[209] 哈贝马斯认为,"资本主义制度"具有最终的矛盾的特征;关于他的这种

观点的不确定性的更为详细的探讨，见 A. 凡登伯格，“批判理论：还有希望吗？”《美国社会学》第 86 期，3 月号(1980 年)，和 J. C. 亚历山大，“寻找理论：‘事实’与‘价值’作为 20 世纪 70 年代的思想遗产”，《理论与社会》第 10 期(1981 年)：279—292 页。

[210] 关于这种观点的最早的和一般的论述，见阿尔都塞的论文，“矛盾与超决定论”和“论马克思主义辩证法”，L. 阿尔都塞，《保卫马克思》(伦敦，1969 年)。

[211] 阿尔都塞，“古典经济学的谬误”，他与巴里巴的《读〈资本论〉》(伦敦，1970 年)，第 97 页，着重号是原有的。

[212] 关于“结构的整体”和“共时性”，见同上，第 97、107 页；关于“整体性”，见《保卫马克思》，第 202—204 页。

[213]《保卫马克思》，第 113 页。

[214] 关于马克思主义的结构主义与帕森斯的系统理论与功能主义在总体上的趋同，特别见阿尔都塞的追随者，M. 戈德利耶，“功能主义、结构主义和马克思主义”，《经济学中的合理性与不合理性》(伦敦，1971 年)的导言，和“关于一种体系的思想”，同上，第 257—259 页。也见第一卷第三章第 4 节。

[215]《读〈资本论〉》，第 97 页。

[216] 同上，第 99 页。

[217] 同上，第 179 页，着重号原有。

[218] 巴里巴，“历史唯物主义的基本观点”，《读〈资本论〉》，第 265—266 页。

[219] 同上，第 265、259 页。至于巴里巴试图避免的那种观点——一种相对自主的观点，这种观点认真考虑到再生产消费的“独立性”——可以参考 M. 萨林斯在《文化与实践理性》(芝加哥，1976 年)中的深刻论述。像我在上面所说的那样，萨林斯也认为，马克思不懂得无产阶级消费的真正经验的性质，因为在他看来，在资本主义社会交换价值完全支配使用价值(第 134 页)。萨林斯争辩说，甚至在资本主义社会中物质的商品对于买者来说也具有质的意义；他进而对规范秩序作了符号的、准涂尔干式时分析(第 148—149 页)。例如，在论及不同的文化准则下的不同的消费形式时，他分析了神圣与凡俗的对立——这种对立规定着美洲食肉消费中食物的偏好和禁忌(第 170—179 页)。

[220] 阿尔都塞，“意识形态与意识形态的国家机器”，《列宁与哲学及其他论文》(纽约，1971 年)，第 132 页。

535　[221] 同上，第 143 页。

[222] 同上，第 132 页。

[223] 参见 M. 杰伊关于法兰克福学派的思想来源的论述：

> 法兰克福学派的成员很幸运地受到马克思主义传统之外的哲学训练。像 20 世纪其他为复兴马克思主义作过贡献的人——卢卡奇，葛兰西，布洛赫，萨特，梅洛-庞蒂——一样，他们在其理论生涯早期都受到过主观主义甚至唯心主义哲学的影响。(《辩证的想象》[波士顿，1973 年]，第 44 页。)

[224] 当然，这并不是说，这些唯心主义能完全说明这些追随者们的思想来源。例如，就阿尔都塞而言，应该看到，他还受到与之相反的斯宾诺莎的决定论的影响。

[225] 在《社会主义者名人录》中，H. 沃尔普以这一问题结束其关于革命意识的马克思主义观点的综述、即"应该以什么方式对上层建筑的什么因素予以重视？"他回答说，"对于马克思和恩格斯[以及其他他谈到的人]来说，这一问题没有理论答案。"他冷冷地指出，"这就意味着需要发展上层建筑理论。"("与革命意识有关的一些问题"，R. 米利班和 J. 萨维尔编，《社会主义者名人录》，1970 年[伦敦]，第 274 页。)

另一个来自马克思主义运动范围之内的告诫是 N. 伯恩鲍姆的论文，"马克思主义社会学的危机"(他的《转向批判的社会学》[伦敦，1971 年]，第 95—129 页)。伯恩鲍姆认为，理解上层建筑对复兴马克思主义是至关重要的；从这一观点出发，他警告他的激进的同事们说，"复杂的理论传统以及在资产阶级社会学中发展出来的探讨方法对马克思主义社会学提出了重要问题，这些问题远远没有解决，而且对它们还没有足够的认识"(第 99 页)。他指出，"例如，很多马克思主义分析者……对特殊的文化传统，尤其显得感觉迟钝"(第 107 页)。他得出结论说，"马克思主义社会学的危机意味着马克思主义的终结。"(第 129 页)这一结论是值得怀疑的。由于我在上面简单地提到的一些复杂原因，马克思主义的"危机"首先将导致修正主义的持续发展。

马克思和涂尔干的著作目录

* 以下为本书所引著作目录，按出版年代先后排列，未出版的作品则按写作年代排列。

马克思

"Preparatory Notes" to *The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, [1842], in Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law," [1842], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"On a Proposed Divorce Law," [1842], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Communism and the Augsburg '*Allegemeine Zeitung*'," [1842], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Religion, Free Press, and Philosophy," [1842], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction," [1843], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Cologne, in May 1843," [1843], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Defense of the Moselle Correspondent: Economic Distress and Freedom of the Press," [1843], in Easton and Guddat, eds., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*," [1844], in T. B. Bottomore, ed. , *Karl Marx: Early Writings*, 1963.

"On the Jewish Question," [1844], in T. B. Bottomore, ed. , *Karl Marx: Early Writings*, 1963.

"Kreuznach, in September 1843," [1844], in Easton and Guddat, eds. , *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, 1967.

"Economic and Philosophical Manuscripts," [1844], in T. B. Bottomore, ed. , *Karl Marx: Early Writings*, 1963.

"Theses on Feuerbach," [1845], in Nathan Rotenstreich, *Basic Problems of Marx's Philosophy*, 1965.

Holy Family, 1845.

The German Ideology, 1846.

The Poverty of Philosophy, [1847], 1963.

Manifesto of the Communist Party, [1848], in *Marx and Engels: Selected Works*, 1962.

The Revolution of 1848-9, ed. by Bernard Isaacs, 1972.

Wage-Labour and Capital, [1849], in *Marx and Engels: Selected Works I*, 1962.

"Address of the Central Committee to the Communist League," [1850], in *Marx and Engels: Selected Works I*, 1962.

The Class Struggles in France, 1848-1850, [1850], in *Marx and Engels: Selected Works I*, 1962.

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, 1852.

The Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century and *The Story of the Life of Lord Palmerston*, [1856], ed. by Lester Hutchinson, 1969.

"Preface" to *The Critique of Political Economy*, [1859], in *Marx-Engels Werke*, 1962.

The Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, [1858-9], 1974.

"Inaugural Address of the Working Men's International Association," [1864], in *Marx and Engels: Selected Works I*, 1962.

"General Rules of the International Working Men's Association," [1864], in

Marx and Engels: Selected Works I, 1962.
Value, Price, and Profit, [1865], 1935.
Capital, vol. 1, [1867], 1962.
Capital, vol. 2, [1885], 1971.
Capital, vol. 3, [1894], 1972.
The Civil War in France, [1871], in *Marx and Engels: Selected Works I*, 1962.
"Critique of the Gotha Programme," [1875], in *Marx and Engels: Selected Works II*, 1962.
Marx-Engels Werke, 1962.
Karl Marx and Frederick Engels: Selected Correspondence, n. d.

*** 附:以上所列马克思著作的中文版信息**

《德谟克里特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学》的"准备笔记",[1842],载 L. D. 伊斯顿和 K. H. 戈达特编的《青年马克思关于哲学与社会的著作》,1967。
"法的历史学派的哲学宣言",[1842],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"论离婚法草案",[1842],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"共产主义和奥格斯堡'总汇报'",[1842],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"宗教,出版自由与哲学",[1842],载伊斯顿和戈达特编的《青年马克思关于哲学与社会的著作》,1967。
"评普鲁士最近的书报检查令",[1843],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"科伦,于 1843 年 5 月",[1843],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"《黑格尔法哲学批判》导言",[1844],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"论犹太人问题",[1844],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"克罗茨纳赫,于 1843 年 9 月",[1844],载《马克思恩格斯全集》第一卷。
"经济学哲学手稿",[1844],载《马克思恩格斯全集》第四十二卷。
"关于费尔巴哈的提纲",[1845],载《马克思恩格斯选集》第一卷。
《神圣家族》,[1845],载《马克思恩格斯全集》第二卷。
《德意志意识形态》,[1846],载《马克思恩格斯全集》第三卷。
《哲学的贫困》,[1847],载《马克思恩格斯全集》第四卷。
《共产党宣言》,[1848],载《马克思恩格斯全集》第四卷。
《1848—1849 年的革命》,B. 伊萨克编,1972 年。

《雇佣劳动与资本》,[1849],载《马克思恩格斯选集》第一卷。
"中央委员会告共产主义者",[1850],载《马克思恩格斯选集》第一卷。
《1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争》,[1850],载《马克思恩格斯选集》第一卷。
《路易・波拿巴的雾月十八日》,[1852],载《马克思恩格斯选集》第一卷。
《十八世纪的外交内幕和帕麦斯顿勋爵的生活经历》,[1856],L. 哈金森编,1969。
"《政治经济学批判》导言",[1856],载《马克思恩格斯选集》第二卷。
《政治经济学批判大纲》,[1858—1859],载《马克思恩格斯全集》第 46 卷。
"国际工人协会成立宣言",[1864],载《马克思恩格斯选集》第二卷。
"国际工人协会共同章程",[1864],载《马克思恩格斯选集》第二卷。
"价值,价格和利润",[1865],载《马克思恩格斯选集》第二卷。
《资本论》第一卷,[1867],载《马克思恩格斯全集》第二十三卷。
《资本论》第二卷,[1885],载《马克思恩格斯全集》第二十四卷。
《资本论》第三卷,[1894],载《马克思恩格斯全集》第二十五卷。
《法兰西内战》,[1871],载《马克思恩格斯选集》第二卷。
《马克思恩格斯全集》书信部分

涂尔干

"Address to the Lyceens of Sens,"("对中学生的讲演") [1883], in Robert N. Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, 1973.
Review of Albert Schaeffle, *Bau und Leben des Sozialen Körpers*, first volume, (评阿尔贝特・谢夫莱的《社会有机体的结构与生活方式》第一卷) [1885], in Mark Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.
Review of Ludwig Gumplowicz, *Grundrisse der Soziologie* (评路德威格・龚普洛维奇的《社会学基础》), [1885], in *Emile Durkheim*: *Textes* (1), 1975.
"A. Fouillée, *La Propriété sociale et la democratie*," ("A. 富耶的《社会财产与民主》") *Revue Philosophique* 19 (1885): 446 - 453.
"Les Etudes de science sociale," ("社会科学的研究") *Revue philosophique* 22 (1886): 61 - 80; one section translated as "Durkheim's Critique of Spencer's *Ecclesiastical Institutions*," *Sociological Inquiry* 44, no. 3 (1974): 205 -

214.

"La Science sociale selon De Greef," ("德·格里夫论社会科学") *Revue philosophique* 22 (1886): 658-663; in *Textes* (1), 1975.

"Guyau, *L'Irreligion de L'avenir: Etude de sociologie*," ("古耀,《未来无宗教信仰:社会学的研究》") *Revue philosophique* 23 (1887): 299-311.

"La Science positive de la morale en Allemagne," ("德国的道德实证科学") *Revue philosophique* 24 (1887):33-58,113-142,275-284.

"Notice biographique sur Victor Hommay," ("关于维克多·奥梅传记的注释") *L'Annuaire de l'association des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure*, January 9, 1887:51-55; in *Textes* (1), 1975.

"La Philosophie dans les universités allemandes," ("德国大学中的哲学") *Revue internationale de l'enseignement* 23 [1887]: 313-338, 423-440; in *Textes* (3), 1975.

"Introduction to the Sociology of the Family," ("家庭社会学导论") [1888], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"Course in Sociology: Opening Lecture," ("社会学教程:公开的讲演") [1888], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"La Programme économique de M. Schaeffle," ("M. 谢夫莱的经济学方案") *Revue d'économie politique* 11 [1888]: 3-7; in *Textes* (1), 1975.

"Suicide et natalité: Etude de statistique morale," ("自杀与国民性:道德统计的研究") *Revue philosophique* 26 [1888]:446-463; in *Textes* (2), 1975.

Review of Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, (评斐迪南·滕尼斯的《公社与社会》) [1889], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"Preface," *L'Année sociologique* (《社会学年鉴"序言"》), (2[1889]: i-vi), in Kurt H. Wolff, ed., *Essays on Sociology and Philosophy by Emile Durkheim et al.*, 1964.

"The Principles of 1789 and Sociology," ("1789 年的原则与社会学") [1890], in Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, 1973.

"Montesquieu's Contribution to the Rise of Social Science," ("孟德斯鸠对社会科学的崛起所作出的贡献") [1892], in Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, 1960.

The Division of Labor in Society (《社会分工论》), [1893;1903], 1933.

"G. Richard, *Essai sur l'origine de l'idée de droit*," ("G. 理查德的《论法律观念的起源》") *Revue philosophique* 35 (1893): 209 - 296.

"Note sur la définition du socialisme," ("关于社会主义的定义的注释") *Revue philosophique* 36 (1893): 506 - 512.

"Les Règles de la méthode sociologique [3° article]," ("社会学方法的准则〔三篇文章〕") *Revue philosophique* 38 (1894): 14 - 39.

The Rules of Sociological Method (《社会学方法的准则》), [1895], 1938.

Suicide (《自杀论》), [1897], 1951.

Review of Gaston Richard, *Le Socialisme et la science sociale* (译加斯顿·理查德的《社会主义与社会科学》), [1897], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

Review of Antonio Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (评安东尼奥·拉伯里奥拉的《论唯物史观》), [1897], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"Individualism and the Intellectuals," ("个人主义与知识分子") [1898], in Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, 1973.

"Individual and Collective Representations," ("个体的与集体的象征") [1898], in Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1974.

Review of Siegfried Rietschel, *Markt und Stadt in ihrem Rechtlichen Verhältniss* (评希弗雷德·里契尔的《平等环境下的市场与城市》), [1899], in J. Duvignaud, ed., *Journal sociologique*, 1969.

"De la définition des phénomènes religieux," ("关于宗教现象的定义") *L'Année sociologique* 2 (1899): 1 - 28.

Review of Heinrich Gunow, *Die oekonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft* (评亨利克·古诺的《母系社会的经济基础》), [1899], in Duvignaud, ed., *Journal sociologique*, 1969.

Review of Paul Merriot, *Des agglomérations urbaines dans l'Europe contemporaine* (评保罗·梅利奥特的《城市集中化与现代欧洲》), [1899], in Duvignaud, ed., *Journal sociologique*, 1969.

Review of Karl Hegel, *Die Entstehung des deutschen städtswesens* (译卡尔·黑格尔的《德国国民性的表现》), [1899], in Duvignaud, ed., *Journal so-*

ciologique, 1969.

"Remarque sur la nature de la religiosité," ("对宗教的性质的注释") [1899], in *Textes* (2), 1975.

"Note on Social Morphology," ("关于社会形态学的注释") [1899], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"Sociology in France in the Nineteenth Century," ("十九世纪的法国社会学") [1900], in Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, 1973.

Review of A. Dumont, *Natalité et démocratie* (译 A. 杜蒙的《出生率与民主》), [1900], in Duvignaud, ed., *Journal sociologique*, 1969.

"Note sur la sociologie criminelle et la statistique morale," ("关于犯罪社会学和道德统计的注释") *L'Année sociologique* 4 [1901]: 433 - 436; in Duvignaud ed., *Journal sociologique*, 1969.

"A. Fouillée, *La France au point de vue moral*," ("A. 富耶的《法国人的道德观》") *L'Année sociologique* 5 (1901): 443 - 445.

"Two Laws of Penal Evolution," ("刑法演进的两条规律") [1901], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

Primitive Classification (《原始社会分化》), [1902], 1963.

"Pedagogy and Sociology," ("教育学与社会学") [1903], in Durkheim, *Education and Sociology*, 1956.

"Note sur les systèmes juridiques," ("司法制度的定义") *L'Année sociologique* 6 [1903]: 305; in Duvignaud, ed., *Journal sociologique*, 1969.

"The Determination of Moral Facts," ("道德事实的决定作用") [1906], in Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1974.

"Débat sur le patriotisme et l'internationalisme des classes sociales," ("论社会各阶级的爱国主义与国际主义") *Libres Entretiens* [1905]; in *Textes* (3), 1975.

"Débat sur les conséquences religieuses de la séparation des églises et de l'état," ("论教会与国家的分离所产生的宗教后果") *Mercure de France* 67 [1907]; in *Textes* (2), 1975: 165 - 169.

"Sur l'organization matrimoniale des sociétés australiennes," ("澳大利亚土著社会的婚姻组织") *L'Année sociologique* 8 (1907): 118 - 147.

"Sociology and the Social Sciences," ("社会学与社会科学") [1909], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"Débat sur la possibilité d'une science religieuse," ("论科学与宗教的统一") *Bulletin of the Société française de philosophie* 9 [1909]: 56 - 60; in *Textes* (1), 1975.

Review of Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwickelung* (评玛丽安娜·韦伯的《权利发展中的妻子和母亲》) [1910], in Traugott, ed., *Emile Durkheim on Institutional Analysis*, 1978.

"W. Jérusalem, *Soziologie des Erkennens*," ("W. 耶路撒冷的《认知社会学》") *L'Année sociologique* 11 (1910): 42 - 45.

Review of Célèstin Bouglé, *Essai sur le régime des castes* (评塞莱斯坦·布格莱的《关于种姓制的论文》), [1910], in *Textes* (3), 1975.

"The Nature and Methods of Pedagogy," ("教育学的性质与方法") [1911], in Durkheim, *Education and Sociology*, 1956.

"Education: Its Nature and Role," ("教育:其性质与作用") [1911], in Durkheim, *Education and Sociology*, 1956.

"Value Judgments and Judgments of Reality," ("价值判断与真实性判断") [1911], in Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1974.

The Elementary Forms of Religious Life, (《宗教生活的基本形式》), [1912], 1965.

"Note on the Notion of Civilization," ("关于文明的概念") [1913], *Social Research* 38 (1971): 808 - 813.

"The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions," ("人性二元论及其社会条件") [1914], in Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, 1973.

"A Durkheim Fragment: The Conjugal Family," ("涂尔干未完成的著作:婚姻家庭") [1921], *American Journal of Sociology* 70 (1965): 527 - 536.

Moral Education (《道德教育》), [1925], 1961.

Socialism and Saint-Simon (《社会主义与圣西蒙》), [1928], 1958.

The Evolution of Educational Thought (《教育思想的演变》), [1938], 1977.

Professional Ethics and Civic Morals (《职业伦理与公民道德》), [1950], 1958.

Education and Sociology (《教育与社会学》), 1956.

著者—引文索引

（索引页码为原书页码，即本书边码）

这是一个把书目和著者相结合的索引。本索引对正文和注释所涉及的所有的文章和书籍（马克思和涂尔干的除外）都作了交待，但只列出了那些其出版物被引证过的作者。如果在正文中谈到的某个作者的著作在注释中被引述过，那么正文和注释中引文的页码都列入了本索引。

主 题 索 引

（索引页码为原书页码，即本书边码）

社会学
名著译丛

THEORETICAL LOGIC IN SOCIOLOGY

《社会学的理论逻辑》是具有重大影响的社会学理论史著作，也是作者建立其新功能主义研究纲领的开端。此第二卷深入探讨了马克思与涂尔干社会理论的发展过程，提炼出双方作为社会学唯物主义和社会学唯心主义的代表所关注的基本问题及其发展。作者指出，即使是在这两种成熟的古典理论中也存在着深刻的对立和模棱两可之处，而其追随者正是由此出发来修正这些古典传统的。

http://www.cp.com.cn


ISBN 978-7-100-05445-4
9 787100 054454 >
定价:43.00 元